PHILOSOPHIES DE L'ANTIQUITÉ : ARISTOTE

Annick Stevens

Introduction : l'homme et son œuvre 1
Théorie du langage et de la science 3
a. Structure du langage et structure des étants 3
Catégories, sujets et attributs 5
b. Caractéristiques et méthodes du savoir scientifique 9
Les sciences théoriques 12
I. La science physique 13
a. Théorie du changement en général et du changement naturel 13
b. Domaine de l'éternel, mobile seulement par transport 20
c. Domaine soumis à la génération et à la corruption 22
1. Le non vivant : théorie des éléments et météorologie 22
2. Le vivant 25
2. 1. Zoologie 25
2. 2. Psychologie 28
II. La philosophie première : domaine de l'éternel immobile 36
III. Une science générale de tous les étants 38
Les sciences pratiques 46
a. L'éthique ou le choix de la meilleure vie 49
Vertu et bonheur 52
L'amitié 55
b. La politique 57
Les sciences poïétiques 65
a. L'art poétique 66
b. L'art rhétorique 70
Bibliographie par chapitres 72

INTRODUCTION : L'HOMME ET SON ŒUVRE

Né en 384 à Stagire (en Chalcidique), de père médecin, Aristote vint à Athènes à l'âge de dix-sept ans et suivit pendant vingt ans les leçons de Platon à l'Académie. En 347, il part séjourner chez

son ami et condisciple Hermias, devenu souverain d'Atarnée (Mysie), puis, lorsque celui-ci est fait assassiner par le Perse Artaxerxès, il se rend à Mytilène (Lesbos). En 342, il est appelé par Philippe de Macédoine comme précepteur de son fils Alexandre. Revenu à Athènes en 335, il se met à enseigner dans le promenoir du gymnase appelé « Lycée ». Après la mort d'Alexandre (323), les partisans de la Macédoine sont menacés et Aristote doit fuir à Chalcis (Eubée), où il meurt un an plus tard.

Son élève et ami Théophraste prend la tête du Lycée et poursuit surtout les travaux de recueil d'observations, particulièrement dans les domaines biologique et éthique. Nous connaissons encore le nom de plusieurs de ses successeurs mais presque aucun texte ne nous en est parvenu. Il semble, d'après les témoignages issus d'autres écoles philosophiques, que les œuvres d'Aristote circulaient et étaient commentées, mais nous ne savons pas sous quelle forme, jusqu'à leur publication, probablement par le péripatéticien Andronicos de Rhodes, au 1er siècle avant notre ère. C'est cette publication qui est à la base de la tradition manuscrite médiévale, tant en langue originale que sous forme de traductions en syriaque, en arabe et en latin.

Par rapport au corpus rassemblé par Andronicos, les titres des ouvrages et leur ordre de succession sont très différents dans les quelques listes anciennes qui nous sont parvenues par ailleurs, en particulier par Diogène Laërce. Cependant, Paul Moraux, dans une étude qui fait toujours autorité, a montré comment on pouvait retrouver sous une bonne partie des titres des listes anciennes les livres que nous connaissons sous une autre appellation, ainsi que les œuvres de jeunesse d'Aristote dont ne nous sont parvenus que des fragments, ce qui ne laisse qu'un petit nombre d'ouvrages inconnus dont nous ne pouvons vérifier s'ils sont bien de notre auteur.

Il n'en reste pas moins vrai que nous ignorons lesquels parmi les traités conservés Aristote souhaitait publier, ni dans quel ordre, ni moyennant quels éventuels remaniements. Bien plus, il est généralement reconnu que la plupart d'entre eux n'étaient pas destinés à la publication mais constituaient des notes pour lui-même ou à destination de ses cours. Une conséquence en est que le style de la rédaction est le plus souvent très synthétique, parfois allusif ou elliptique, parfois reflétant une recherche en cours et non un état achevé, exposé de façon didactique. Une autre conséquence est que nous ignorons dans quelle mesure Andronicos ou d'autres éditeurs sont intervenus pour assurer les références d'une œuvre à l'autre, pour rassembler plusieurs livres sous un même titre ou même pour ajouter des phrases de transition entre des chapitres qui n'étaient pas originairement liés. Un tel soupçon semble justifié par de nombreux indices notamment dans la *Métaphysique*, ce qui complique encore une œuvre d'interprétation déjà très difficile.

Comme nous ignorons l'ordre dans lequel les traités ont été rédigés, certains interprètes, surtout dans la première moitié du 20e siècle, ont proposé de voir une évolution de la pensée d'Aristote, par laquelle ils expliquaient des différences dans le traitement de certains thèmes. Il semble cependant que

ce courant ait exagéré les variantes pour donner l'impression d'une incompatibilité, et leur méthode de reconstitution « génétique » s'est révélée finalement à la fois peu fiable, par manque de points de repère sûrs, et peu fructueuse, au vu des résultats contradictoires auxquels elle a abouti. La tendance actuelle est plutôt, dès lors, d'expliquer ces légères variantes par des facteurs tels que l'utilité pour le type d'enquête mené, l'aspect sous lequel la question devait être traitée dans des contextes différents, ou encore l'auditoire auquel s'adressait originellement le traité. Cela ne signifie pas, bien entendu, que la pensée d'Aristote n'ait connu aucune évolution ; il est évident notamment que bon nombre des fragments des œuvres de jeunesse contiennent une doctrine platonicienne qu'Aristote abandonna très tôt. Mais, si certains textes sont manifestement plus aboutis que d'autres sur une question donnée, il s'agit en général d'un approfondissement et d'une progression dans l'explication plutôt que d'un changement de théorie. L'expérience tirée de ces diverses tentatives doit en tout cas nous déconseiller de fonder une interprétation sur un passage dont l'authenticité est douteuse ou sur une hypothèse chronologique invérifiable.

En ce qui concerne les œuvres inauthentiques, l'accord est unanime actuellement pour considérer comme telles le *De mundo*, la *Rhétorique à Alexandre*, les *Problèmes* ; il est majoritaire sans être unanime pour rejeter le livre K de la *Métaphysique*. En revanche, plus personne ne doute de l'authenticité du *Du mouvement des animaux*, et la plupart des spécialistes acceptent celle des *Catégories* et du livre α de la *Métaphysique*.

THEORIE DU LANGAGE ET DE LA SCIENCE

a. Structure du langage et structure des étants

La théorie aristotélicienne du langage est exposée principalement dans le traité *De l'interprétation*, traduction habituelle du titre grec *Peri hermeneias*, qui signifie aussi *De l'expression*, ce qui semble plus adéquat au contenu. Il n'y est, en effet, question nulle part d'interprétation mais bien de la relation entre le langage et ce qu'il exprime, des types de mots et des types de propositions. La conception qui y est développée est conventionnaliste en ce qui concerne les signifiants mais plutôt naturaliste pour les signifiés, qui, formés par notre esprit, formulent selon nos moyens humains la structure réelle des choses. Quoique les termes « signifiants » et « signifiés » n'aient pas encore été forgés, la distinction entre les deux est déjà clairement présente dans un passage tel que celui-ci : « Les contenus du langage parlé sont les symboles des affections dans l'âme, et les écrits sont les symboles des contenus du langage parlé. Et de même que les lettres ne sont pas les mêmes partout, les sons non plus ne sont pas

les mêmes, mais ils sont les signes des mêmes affections de l'âme pour tous, et celles-ci sont les similitudes des mêmes choses réelles. »[1] ; ou encore : « aucun des noms n'existe par nature mais tous sont apparus en tant que symboles, puisque les sons inarticulés, comme ceux des bêtes, désignent (*sèmainei*) aussi quelque chose, mais aucun n'est un nom »[2]. La notion de convention permet donc de distinguer, parmi les signes, ceux qui sont aussi des symboles, car les cris animaux sont des signes mais pas des symboles, et, de même, les affections de l'âme, qui ne sont pas conventionnelles, sont des signes mais pas des symboles. Ceci explique que d'une langue à l'autre les mots sont différents, mais pas ce qu'ils signifient, à savoir ces « affections de l'âme » qui correspondent aux choses réelles. Une conséquence de la nature conventionnelle des signifiants est la nécessité de se mettre d'accord sur la signification de chaque mot, sinon tout dialogue est impossible, y compris avec soi-même[3]. En outre, comme il est fréquent qu'un mot ait plusieurs significations, il faut du moins que celles-ci soient en nombre limité et qu'on puisse à chaque fois préciser selon laquelle on l'utilise. Il faut remarquer que le terme *sèmainein* peut exprimer le rapport du mot à sa ou à ses significations (dans ce cas, il introduit une définition ou une expression assimilée) mais plus souvent encore, la référence du mot ou de la signification à la chose désignée hors langage.

Les plus petites unités significatives du discours sont les noms (*onoma*) et les verbes (*rhèma*) ; ceux-ci se caractérisent morphologiquement par la flexion temporelle, et syntaxiquement par le fait d'être toujours en position d'attribution à un sujet[4]. Le verbe être a deux usages : d'une part, il est un *rhèma* par lui-même, qui attribue l'existence à un sujet, d'autre part il forme un *rhèma* en étant associé à un adjectif qui porte toute la charge signifiante de l'attribut. L'usage copulatif du verbe être est clairement distinct de celui qui signifie l'existence du sujet : « Homère est quelque chose, par exemple un poète ; mais est-il aussi ou non ? car c'est par accident que le « est » est attribué à Homère, car c'est parce qu'il est un poète et non par soi que le « est » est attribué à Homère »[5]. « Par accident » signifie ici que le verbe n'est pas attribué au sujet en tant que prédicat signifiant mais seulement comme « liaison » (*sunthesis*) entre sujet et prédicat[6].

Aristote définit ensuite les différents types de propositions : affirmatives et négatives, contraires et contradictoires, ainsi que les modalités du possible et de l'impossible, du contingent et du nécessaire. Avec la proposition apparaissent le vrai et le faux, qui ne concernent pas les termes isolés ; la vérité des

---

[1] *De l'interpr.* 1, 16a 3-8.

[2] *De l'interpr.* 2, 16a 27-29.

[3] *Métaphysique* Γ 4, 1006a 31-b 11.

[4] *De l'interpr.* 2, 16a 19-21 ; 3, 16b 6-10.

[5] *De l'interpr.* 11, 21a 25-28.

[6] *De l'interpr.* 3, 16b 24.

propositions consiste en une adéquation aux états réels : « Si quelqu'un est un homme, l'énoncé par lequel nous disons qu'il est un homme est vrai. C'est aussi réciproque, car si est vrai l'énoncé par lequel nous disons qu'il est un homme, il est un homme. Mais l'énoncé vrai n'est en aucune façon cause du fait que la chose soit, tandis que la chose apparaît d'une certaine façon comme la cause du fait que l'énoncé soit vrai. Car c'est parce que la chose est ou n'est pas, que l'énoncé est dit vrai ou faux. »[7]. De ce fait, les propositions futures n'ont de vérité que si elles sont nécessaires, comme les vérités mathématiques ou physiques. En revanche, les propositions futures portant sur des faits contingents ne sont ni vraies ni fausses, car les événements non nécessaires ne sont vrais qu'au moment où ils se passent, et non depuis toujours[8]. La conception opposée à celle-ci, qui pose une vérité du futur dans tous les domaines, même si nous ne pouvons la connaître que rétrospectivement, supprime la distinction entre nécessaire et contingent et considère tous les événements comme résultant d'un enchaînement causal inéluctable. Ce déterminisme est refusé par Aristote, en raison de sa conception de l'action humaine comme non déterminée et non prévisible. Quant aux choses qui n'existent qu'en imagination, elles ne sont pas fausses en elles-mêmes mais l'affirmation de leur existence est fausse : « En eux-mêmes, les noms et les verbes ressemblent à la notion sans combinaison et division, comme « homme » ou « blanc », lorsqu'on n'y ajoute rien, car ce n'est encore ni faux ni vrai. Un signe de ceci est que même le bouc-cerf signifie quelque chose mais n'est pas encore vrai ou faux, si on n'y ajoute pas le fait d'être ou de ne pas être, soit absolument soit temporairement. »[9]. Pour ce genre de choses imaginables mais dont on ne peut observer aucun cas réalisé, on peut forger une définition seulement nominale, c'est-à-dire qui explique le mot mais ne rend pas compte du réel. C'est pourquoi les non-étants de ce type ne sont pas des objets de science mais seulement d'opinion[10].

Catégories, sujets et attributs

Le rapport du mot à la chose apparaît notamment dans le célèbre passage du traité des *Catégories* dans lequel figure la liste complète des dix « catégories »[11] :

« Chacune des expressions non composées désigne soit une substance soit une quantité, une qualité, un relatif, un lieu, un temps, être posé, porter sur soi, faire ou subir. Est une substance, pour le dire sommairement, par exemple un homme, un cheval ; une quantité : de deux coudées, de trois

---

[7] *Catégories,* 12, 14b 15-22 ; Cf. *Métaph.* Θ10, 1051b 6-9 : « Tu n'es pas blanc parce que nous pensons avec vérité que tu es blanc, mais, parce que tu es blanc, en disant cela nous disons vrai. ».

[8] *De l'interpr.* 9, 18 a 28 – 19 b 4.

[9] *De l'interpr.* 1, 16 a 13-18.

[10] *De l'interpr.* 11, 21 a 32-33 ; cf. *Réfutations sophistiques* 5, 166 b 37 – 167 a 6.

[11] *Catég.* 4, 1b 25-2a 4.

coudées ; une qualité : blanc, lettré ; un relatif : double, moitié, plus grand ; un lieu : au Lycée, à l'agora ; un temps : hier, l'an passé ; être posé : est couché, est assis ; porter sur soi : est chaussé, est armé ; faire : couper, brûler ; subir : être coupé, être brûlé. ». Dans cette énumération, les exemples sont formulés tels qu'ils apparaissent dans une phrase du langage ordinaire, et Aristote assume clairement le fait que l'articulation propositionnelle en sujet et prédicats reflète adéquatement une division réelle entre les étants : parmi toutes les choses qui existent, certaines sont des substances, car elles servent de sujets aux autres choses, et les autres sont des attributs, car elles ne peuvent exister que grâce à une substance. Cependant, ces catégories logico-ontologiques sont indifférentes à la forme grammaticale, car tout prédicat peut être exprimé par un « substantif », comme le montre par exemple la remarque suivante : « être couché, être debout, être assis, ne sont pas eux-mêmes des positions mais sont dits par dérivation à partir des positions »[12]. La suite du traité est entièrement consacrée à vérifier quelles choses on doit ranger dans chaque catégorie et à déterminer les caractères propres à chacune ; par exemple, aux substances seules il appartient de recevoir les contraires en restant la même et une ; aux quantités, d'être dites égales et inégales.

Aristote expose également ici sa conception du type d'existence que possèdent ce qu'on appellera plus tard les « universaux », c'est-à-dire les termes désignant une espèce ou un genre. Contrairement à Platon, il leur refuse une existence indépendante, les considérant comme des attributs des choses particulières, même quand ils désignent une substance. Par exemple, un cheval ou des chevaux sont des sujets, mais « le cheval » en tant qu'espèce est un attribut des chevaux et non un sujet existant par soi ; il est dès lors une substance « seconde »[13]. Il y a donc deux sortes d'attributions aux substances premières, et dans ce traité Aristote les distingue par un verbe différent : le verbe *katègoreisthai* est réservé aux prédications dans le même genre, c'est-à-dire à l'attribution de l'espèce ou du genre, tandis que les attributs des autres catégories sont dits « être dans » les sujets[14].

Une liste légèrement différente des dix catégories apparaît dans les *Topiques*, dans un tout autre contexte. Il est actuellement admis par tous les spécialistes que les *Topiques* ont été rédigés pendant la période académicienne d'Aristote, même s'il y exprime déjà de nombreuses notions qui lui sont propres. L'objet du traité est présenté explicitement comme une institution des règles du raisonnement dialectique construit à partir d'idées admises (*endoxa*), dans quelque domaine que ce soit[15]. Seront donc envisagés tous les « lieux » de la discussion dialectique, c'est-à-dire les divers moyens de construire des

---

12 *Catég.* 7, 6b 12-14.

13 La position d'Aristote est donc plutôt nominaliste, même si l'attribution commune du même nom repose sur des caractères réellement partagés par tous les sujets qui le reçoivent.

14 *Catég.* 5, 2a 34-b 6.

15 *Top.* I 1, 100 a 18-24.

propositions susceptibles de mener à la conclusion visée. Celle-ci est différente pour chacun des deux interlocuteurs : le questionneur cherche à démontrer la thèse opposée à celle soutenue par le répondant, qui doit, quant à lui, défendre la sienne et empêcher que l'opposée soit démontrée. Le thème de la discussion est un problème, présenté sous la forme d'une interrogation double, portant sur une difficulté éthique, physique ou logique (par exemple : faut-il obéir à ses parents ou aux lois, s'ils sont en désaccord ? l'univers est-il éternel ou non ? les contraires relèvent-ils ou non de la même science ?)[16]. Dans le cadre dialectique, cependant, on ne cherchera pas à y répondre selon la vérité mais selon l'opinion, et c'est pourquoi quiconque peut entreprendre tout problème sans avoir de compétence particulière[17]. La thèse qui l'emportera sera la plus convainquante à l'intérieur d'un certain cadre culturel partagé.

Commençant donc son exposé par les éléments des prémisses et des problèmes, Aristote affirme que toute proposition exprime, à propos d'un sujet, soit son genre, soit sa définition, soit un propre, soit un accident[18]. La définition est constituée du genre et de la différence ; le propre est ce qui, sans être dans la définition, appartient nécessairement et uniquement à ce sujet ; l'accident est ce qui peut appartenir ou non au sujet. Or, ces quatre types d'information attribuables à un sujet ont chaque fois un contenu qui appartient à l'une des dix catégories « car toutes les propositions construites à partir d'elles indiquent soit une essence (*ti esti*) soit une qualité soit une quantité soit l'une des autres attributions »[19]. La différence notable avec le passage des *Catégories* cité précédemment, concerne la première des catégories : là c'était la substance (*ousia*), qui correspondait au sujet logico-ontologique, tandis qu'ici c'est l'essence ou le ce-que-c'est (*ti esti*), qui est ontologiquement un attribut. En outre, l'essence peut être attribuée à un sujet de n'importe quelle catégorie, comme l'indique la suite du passage : « Lorsqu'on indique (*sèmainei*) l'essence, on indique tantôt une substance (*ousia*), tantôt une qualité, tantôt l'une des autres attributions. Lorsqu'en effet on dit d'un homme considéré : ce qu'on considère est un homme ou un animal, on dit une essence et on indique une substance ; lorsqu'on dit d'une couleur blanche considérée que ce qu'on considère est un blanc ou une couleur, on dit une

---

16 *Top*. I 14, 105 b 19-29.

17 *Top*. I 14, 105 b 30-31.

18 *Top*. I 4, 101 b 17-19. L'examen de ces quatre types d'attributs, que la tradition médiévale a appelés les « prédicables », couvre les chapitres 4 à 8. L'absence de l'espèce parmi les prédicables a fait dire à J. Brunschwig, dans son édition, que les sujets ne sont pas dans les *Topiques* les substances particulières ou individuelles, c'est-à-dire les substances premières des *Catégories*, mais les espèces. Cependant, le chap. 9 prend clairement comme exemples des sujets particuliers. En fait, l'espèce est bien présente comme attribut par l'intermédiaire de la définition, qui en est l'expression logique.

19 *Top*. I 9, 103 b 25-27.

essence et on indique une qualité. Et de même si d'une grandeur d'une coudée considérée, on dit que ce qu'on considère est une grandeur d'une coudée, on dira une essence et on indiquera une quantité. Et de même pour les autres, car chacun d'entre eux, si on le dit de lui-même ou si on dit de lui son genre, indique son essence, tandis que si on le dit d'autre chose, il n'indique pas l'essence mais une quantité ou une qualité ou l'une des autres attributions. »[20]. Par exemple, si on désigne du blanc et qu'on dise « c'est du blanc » ou « c'est une couleur », on indique l'essence de la chose considérée ; mais si on désigne une maison et qu'on dise « elle est blanche », on n'indique pas son essence mais une de ses qualités, car pour dire son essence on devrait dire que c'est une maison. Dans le premier cas, le sujet grammatical ne correspond pas à un sujet ontologique, car on peut prendre pour sujet d'une proposition une qualité ou une quantité ou une action, etc., mais en sachant que ce sujet grammatical se trouve dans une substance qui en est le sujet réel, puisqu'il n'y a pas de qualité, de quantité, etc., qui ne soit celle d'un certain corps. On peut donc citer de deux manières la série des catégories, soit, comme dans les *Catégories*, en commençant par la substance, qui est à la fois sujet (quand elle est individuelle ou première) et attribut (quand elle est générale ou seconde, c'est-à-dire le *ti esti* d'une substance première), soit, comme dans les *Topiques*, en commençant par l'essence, qui est toujours un attribut. La première série insiste davantage sur les types ontologiques (les genres d'étants), et la seconde sur les types d'attributs[21].

On voit par cet exemple que les *Topiques* apportent bien quelques pierres à l'édifice de la philosophie, même si ce n'est pas leur fonction première. En effet, la dialectique et la philosophie, si elles s'opposent quant au domaine d'application et à la valeur de vérité, peuvent partager certaines méthodes. C'est ainsi que, outre son avantage d'exercer l'intelligence et de faciliter les rapports humains, Aristote reconnaît à la dialectique une utilité pour les connaissances philosophiques parce que la méthode diaporétique, qui permet de préparer la résolution d'une question en argumentant dans un sens et dans l'autre, est en fait une méthode dialectique. Bien plus, les principes indémontrables de chaque science peuvent être mis à l'épreuve par cette même méthode[22]. La même fonction examinatrice (*exetastikè*) est appelée « *peirastique* » en *Métaphysique* Γ, c'est-à-dire « capable de mettre à l'épreuve », ce qui constitue une certaine infériorité de la dialectique par rapport à la philosophie, puisque celle-ci possède la capacité de dépasser cette étape préparatoire pour atteindre un savoir positif. Il ne faut donc pas confondre le rôle de la dialectique dans le domaine doxique, où elle est seule et souveraine, et dans le domaine scientifique, ou elle ne constitue qu'une première étape de l'institution du savoir. Par ailleurs, Aristote ne mentionne jamais la conception platonicienne de la dialectique, celle qui, dans la

[20] *Top.* I 9, 103 b 27-39.

[21] C'est pourquoi, M. Frede (1987), suivi de D. Morrison (1993), ont proposé de distinguer les « catégories de prédicats » et les « catégories métaphysiques ».

[22] *Top.* I 2, 101 a 25-b 4.

République, le *Phèdre* ou le *Sophiste*, est présentée comme la science la plus haute, seule capable de remonter au principe premier et d'étudier les relations entre les genres les plus généraux des étants[23].

b. Caractéristiques et méthodes du savoir scientifique

Concernant la théorie aristotélicienne de la science, l'affirmation la plus générale est que la science connaît ce qui ne peut être autrement, c'est-à-dire le nécessaire et l'immuable, et elle connaît tout objet par ses causes[24]. Elle est enseignable, or tout enseignement part de connaissances préalables, car il se fait en partie par induction, en partie par syllogisme, méthodes complémentaires au sens où l'induction institue les universels à partir des expériences particulières, tandis que le syllogisme prend les universels pour principes. Or, de ces deux parties, la science est la partie démonstrative, tandis que la faculté capable d'acquérir les principes universels de la démonstration, est l'intelligence (*noûs*) qui unifie les données des sensations[25]. En tous cas, l'institution des prémisses est fondamentale puisque « la connaissance démonstrative doit nécessairement partir de choses vraies, premières, non médiées, plus connues, antérieures et causes de la conclusion »[26].

C'est devenu un lieu commun de faire remarquer que la démonstration, telle qu'elle est théorisée dans les *Analytiques*, se trouve rarement appliquée dans les divers traités scientifiques, d'où une série de tentatives pour donner aux *Analytiques* un autre but que celui de décrire la méthode de recherche à suivre dans toute science. En réalité, si l'on tient compte de toutes les étapes abordées dans cet ouvrage, il reste peu de pratiques qui soient effectivement appliquées dans un domaine du savoir sans avoir été décrites ici. En effet, les *Analytiques Premiers* étudient la construction des propositions prédicatives et les différentes sortes de syllogismes ; ensuite, la majeure partie des *Analytiques Seconds* est consacrée à approfondir les règles de la démonstration et à préciser comment s'acquièrent les définitions ; son dernier chapitre porte sur l'induction des notions générales par l'intelligence. Or, dans les traités de biologie ou de physique, les observations empiriques font partie de cette étape inductive par laquelle elles sont menées à des définitions et à des règles universelles ; elles sont systématiquement justifiées par la connaissance de leurs causes ; la méthode de définition par division, très courante, suit

---

[23] Il y a peut-être une allusion à la dialiectique platonicienne au livre Γ de la *Métaphysique*, lorsqu'Aristote évoque les dialecticiens qui étudient les concepts généraux tels que le même, l'autre, le contraire (cf. ci-dessous, le chapitre consacré à la science ontologique).

[24] *Anal. Sec.*, I 2, 71b 11-12.

[25] *Éthique à Nicomaque*, VI 3, 1139b 18-32 ; VI 6, 1140b 31 - 1141a 8.

[26] *Anal Sec.*, I 2, 71b 19-22. Cf. I 4, 73a 21-24 : les prémisses seront donc nécessaires.

les indications des *Analytiques Seconds*[27]. S'il est vrai qu'on y trouve relativement peu de syllogismes, il est probable que l'intérêt trop exclusif de certains interprètes pour la seule étape démonstrative ait fait oublier à quel point les *Analytiques* régissent l'ensemble des étapes scientifiques. Un passage fondateur à cet égard est celui-ci :

« L'objet de la science et la science (*epistèmè*) diffèrent de l'objet de l'opinion et de l'opinion par le fait que la science est générale et passe par des choses nécessaires, or le nécessaire ne peut être autrement. D'autre part, il existe des choses vraies et réelles, mais qui peuvent être autrement. Il est donc clair qu'il n'y a pas de science à leur sujet, car des choses qui peuvent être autrement seraient considérées comme ne pouvant être autrement. Il n'y en a pas non plus d'intelligence car j'appelle intelligence le principe de la science. Et pas davantage de science non démonstrative (*epistèmè anapodeiktos*) c'est-à-dire de saisie de la prémisse non médiée. »[28].

Trois étapes de la connaissance scientifique sont évoquées ici, qui partagent l'exigence de la nécessité : la science démonstrative, l'intelligence et la science non démonstrative des prémisses, celle-ci correspondant à l'acquisition, longuement décrite au livre II, des définitions indémontrables. La démonstration consiste à prouver que les propriétés d'un certain genre appartiennent bien à ce genre par soi, c'est-à-dire que l'essence du sujet en est la cause[29]. C'est pourquoi, on ne peut démontrer une propriété d'un genre à partir des principes d'un autre genre, car, même dans les cas où l'attribution est vraie, elle ne sera pas propre à ce genre. Par exemple, « il n'appartient pas à la géométrie de montrer qu'il y a une seule science des contraires, ni même que deux cubes font un cube, (...) car cela ne leur appartient pas en tant que genre propre, mais en tant que quelque chose de commun. » (I 7, 75b 12-20). Ces attributs communs appartiennent par soi à un genre commun et font l'objet d'une autre science, plus générale[30], de sorte que, de toutes façons, « une science une est science d'un genre un » (I 28, 87a 38). D'autre part, le rôle des sciences les plus générales ne consiste pas à démontrer les principes propres aux autres sciences car ceux-ci sont ultimes et non déductibles de principes antérieurs (I 9, 76a 16-18). Ceci ne signifie pas qu'une science du réel dans son ensemble, si elle existe, ne peut être

---

[27] Notamment II 13, 97 a 23. R. Bolton (1987) a bien montré cette correspondance entre les exigences scientifiques exposées dans les *Analytiques* et les pratiques scientifiques mises en œuvre dans les traités de science naturelle.

[28] *Anal. Sec.* I 33, 88b 30-37. Cf. I 3, 72b 18-20.

[29] *Anal. Sec.* I 6, 75a 28-31. Cf. aussi II 3, 90b 33-34 ; II 4, 91a 14-15.

[30] Le fait que deux cubes font un cube est démontré par la mathématique générale, car c'est une règle commune à l'arithmétique et à la géométrie ; le fait qu'il y a une seule science des contraires est démontré par la philosophie, car c'est une propriété commune de tous les étants.

démonstrative, mais seulement que ses démonstrations doivent porter sur des propriétés démontrables propres à son domaine et non sur les indémontrables des domaines des autres sciences.

Les principes des démonstrations sont les thèses (définitions) et les hypothèses (affirmations d'une existence), ainsi que les axiomes dont la connaissance est nécessaire pour appréhender n'importe quel objet, par exemple le fait que toute chose doive être soit affirmée soit niée[31].

Les indémontrables sont d'abord les définitions, dont la connaissance est décrite à partir du livre II, chap. 3. La principale méthode d'acquisition des définitions est la méthode de division (chap. 5-7) ; héritée de la méthode dichotomique de Platon, elle a subi une réforme en profondeur afin d'assurer une saisie rigoureuse de la différence dernière[32]. L'efficacité de la méthode ainsi réformée n'est jamais mise en doute par Aristote ; au contraire, l'importance théorique qu'il lui accorde, ainsi que les nombreuses matières auxquelles il l'applique dans les traités physiques, biologiques et éthiques, montrent qu'il ne considère pas les mathématiques, qui assument leurs définitions de manière axiomatique[33], comme le modèle par excellence de la science mais seulement comme l'un de ses types possibles. A côté de cela, une méthode par démonstration est possible pour les essences dont il y a une cause extérieure, mais il ne s'agit pas d'une démonstration de l'essence, seulement d'une acquisition de celle-ci à partir de la démonstration de sa cause (chap. 8-9).

Enfin, le dernier chapitre du traité est consacré à l'acquisition des notions simples, antérieure à celle des définitions. Les termes généraux tels que « homme » ou « animal » ne sont pas innés mais sont constitués en nous par induction, processus selon lequel de multiples sensations du même type sont mémorisées et réunies sous l'unité de leur forme essentielle. Ce processus n'est pas l'apanage de la recherche scientifique ; la plupart du temps, il se fait spontanément, et il doit même se produire naturellement durant l'enfance, puisque c'est la seule manière pour la faculté noétique de se constituer en effectivité première, c'est-à-dire de passer d'une pure puissance à un ensemble de formes « apprises ou trouvées »[34] qui la rendront indépendante par rapport à la présence des objets extérieurs, puisqu'elle pourra penser ce qu'elle possède désormais en elle. L'intelligence (*noûs* ou *noèsis*) est donc le résultat du processus d'induction et elle se confond, lorsqu'elle est en effectivité première, avec l'ensemble des formes pensables qu'elle a acquises, et en effectivité seconde, avec la forme qui est en train d'être pensée. C'est pourquoi, l'intelligence est appelée « principe de la science », parce que la science consiste

---

31 *Anal. Post.* I 1, 71a 11-17 ; 2, 72a 14-24 ; 10, 76a 31-b 22 ; 11, 77a 5-28. Les axiomes généraux de toute connaissance, parmi lesquels se trouve le principe de non-contradiction, seront étudiés par la philosophie générale, au livre Γ de la *Métaphysique*.

32 Cf. *Anal. Post.* II 13 et *Métaphysique* Z 12. Voir aussi ci-dessous, p. 25, *Parties des animaux* I, 2-3.

33 Cf. *Anal. Post.* II 9, 93b 21-28.

34 *De Anima*, III 4, 429b 5-6.

à établir des relations vraies entre les notions générales mises à sa disposition par l'intelligence[35]. La simple forme pensée jouit d'un autre type de vérité que celle des propositions, une vérité sans possibilité d'erreur, qui consiste simplement en la saisie de la notion[36] ; on peut en effet se tromper sur la définition d'une notion ou sur son attribution à un cas particulier, mais le fait qu'on pense telle notion, au moment où on la pense, est incontestable.

LES SCIENCES THEORIQUES

Les sciences théoriques (ou « théorétiques », pour rendre le grec *theôrètikè*) sont consacrées à « cette sorte d'étants dont les principes ne peuvent être autrement »[37], se distinguant ainsi des sciences pratiques et productrices, dont le domaine est celui des choses qui peuvent être autrement, essentiellement parce qu'elles sont produites par les humains et dépendent de leurs choix.

Parmi les sciences théoriques, Aristote distingue la physique, la mathématique et la philosophie première, en fonction du statut ontologique de leurs objets respectifs : « La physique connaît des choses non séparables mais non immobiles, la mathématique des choses immobiles mais probablement non séparables et comme dans la matière, et la première, des choses à la fois séparables et immobiles. »[38]. Dans la *Métaphysique*, il ajoute aux sciences théoriques la « science de l'étant en tant qu'étant », qu'il présente comme une science générale de tout ce qui est, par opposition aux autres sciences théoriques qui étudient chacune un domaine particulier. La relation entre cette science générale et la philosophie première constitue l'une des plus grandes difficultés de l'étude de la *Métaphysique* et probablement le principal sujet de controverse entre les interprètes. J'évoquerai donc d'abord les deux sciences séparément avant d'en venir à leur relation.

En ce qui concerne les mathématiques, il semble qu'Aristote leur ait consacré un traité, mais nous n'en avons gardé aucun passage[39]. Dans la *Métaphysique*, il s'interroge longuement sur le statut des objets mathématiques, les nombres et les figures géométriques, montrant précisément qu'on ne peut les

---

35 Parfois le verbe *noein* est utilisé dans un sens plus large, correspondant à la *dianoia*, c'est-à-dire à l'articulation de concepts.

36 *Métaphysique* Θ 10, 1051b 17-30.

37 *Éthique à Nicomaque* VI 2, 1139 a 7-8.

38 *Métaph.* E 1, 1026a 13-16. Dans ce chapitre, les trois disciplines théoriques (*theôrètikai*) sont appelées successivement « sciences » (*epistèmè*, 1025b 19), « pensées discursives » (*dianoia*, 1025b 25) et « philosophies » (*philosophiai*, 1026a 18-19).

39 Diogène Laërce mentionne parmi les œuvres d'Aristote un traité *Sur la monade*, ainsi que trois traités de mathématique appliquée : *Astronomique, Optique* et *Sur la musique*.

concevoir comme séparables de la matière, c'est-à-dire comme existant indépendamment des corps matériels. Cet examen est principalement mené aux livres M et N, sous la forme d'une réfutation des courants pythagoriciens et platoniciens qui affirmaient l'existence indépendante, et même principielle, des nombres. Pour Aristote, les vérités mathématiques sont bien universelles et immuables, mais leur généralisation résulte de l'abstraction (*aphairesis*) par notre esprit de certaines propriétés des grandeurs, qui sont en réalité inséparables de la matière. L'optique, l'harmonique et l'astronomie sont des sciences à la fois physiques et mathématiques, physiques en tant qu'elles s'appliquent à des corps naturels, et mathématiques en tant qu'elles en étudient des propriétés numériques et géométriques[40].

I. La science physique

Telle qu'elle est présentée dans les passages cités des livres Γ et E, la physique recouvre la majeure partie du réel observable, et se divise en une série de sciences particulières comme la cosmologie, la géologie, la zoologie, la psychologie. Comme son nom l'indique, elle étudie tous les étants naturels (*phusika*), ceux-ci étant définis comme possédant en eux-mêmes le principe de leur changement. Ce sont donc, d'une part, les êtres vivants, d'autre part tous les corps, animés ou pas, qui sont soumis à la pensanteur ou à d'autres changements dus à leur propre matière[41]. Le changement naturel s'oppose ainsi au changement contraint, qui s'exerce sur un corps à partir de l'extérieur, incluant tous les changements causés par la technique humaine ou par les autres êtres vivants. Étant donné le grand nombre d'aspects communs à toutes ces catégories de changements, certains passages de la physique exposent une théorie générale du changement et pas seulement la théorie du changement naturel qui constitue son objet propre.

a. Théorie du changement en général et du changement naturel

Les éléments essentiels de la théorie du changement étant valables tant pour le changement technique que pour le changement naturel, le premier est fréquemment utilisé par Aristote comme paradigme pour mieux comprendre le second ; quand, en revanche, certaines propriétés n'appartiennent qu'à l'un ou à l'autre, il prend soin de le signaler et d'en donner la raison. C'est surtout

[40] D'après *Phys.* II 2, 194a 7-12, elles sont les parties les plus physiques des mathématiques ; en *Métaph. Lambda* 8, 1073b 3-8, l'astrologie mathématique doit statuer notamment sur le nombre des mouvements dont l'orbite observable de chaque astre est la résultante. Sur la distinction entre l'aspect mathématique et l'aspect physique de ces sciences, cf. aussi *Anal. Post.* I 13, 78b 39-79a16.

[41] *Phys.* II 1, 192b 12-23.

au livre II de la *Physique* qu'il établit ce qui concerne plus précisément la nature, mais il nous faut d'abord parcourir les indications communes à tout changement.

On a pris l'habitude de traduire par « mouvement » le terme *kinèsis*, qui, chez Aristote, a une signification beaucoup plus large que celle que nous donnons au mouvement depuis l'époque moderne. En effet, sont regroupés sous ce terme non seulement le mouvement selon le lieu (déplacement ou transport : *phora*) mais aussi les changements quantitatifs (croissance : *auxèsis* et décroissance : *phtisis*) et le changement qualitatif (altération : *alloiôsis*). Ces trois types de mouvements sont également inclus dans le genre plus large du changement (*metabolè*), qui comprend en outre la génération (*genesis*) et la destruction (*phthora*). La distinction entre ces deux derniers changements et les mouvements est que les uns font passer un sujet de l'être au non-être et inversement, tandis que les autres se produisent dans un même sujet qui subsiste[42].

Aristote ne fournit pas de véritable définition du mouvement et du changement ; on peut supposer que leur genre est la catégorie de l'agir et du pâtir, puisque certaines altérations, comme le fait de chauffer et d'être chauffé, sont citées comme exemples de cette catégorie[43]. Ils sont surtout présentés comme des actes (*energeia*) ou des effectivités (*entelecheia*) d'un sujet : « l'effectivité de l'étant en puissance, en tant que tel, c'est le mouvement »[44] et, plus précisément, « l'effectivité de l'étant en puissance, quand, étant effectivement, il est en acte non en tant que lui-même mais en tant que mobile, c'est le mouvement »[45]. Dans l'ontologie aristotélicienne, l'acte d'un corps est son existence effective (par opposition à sa puissance, ou existence possible) en tant qu'elle est d'une certaine espèce : par exemple, l'acte ou l'existence d'un navire est d'une autre sorte que l'acte d'un animal. Le mouvement n'est pas cet acte essentiel qui exprime le type d'être d'un étant, mais une certaine caractéristique d'un corps, qui peut tantôt être réalisée tantôt être seulement potentielle. En outre, un mouvement est un acte « inachevé », car il est un processus qui se déroule dans le temps jusqu'à un certain terme, alors que

---

42 *Phys.* V 1, 225 a 1-b 9.

43 *Catégories*, 9, 11b 1-8.

44 III 1, 201 a 10-11. Cf. aussi « l'effectivité de ce qui est possible, en tant que possible, il est manifeste que c'est le mouvement » (201 b 4-5). Si c'était une définition au sens strict, elle serait circulaire puisque le mouvement en acte serait défini à partir du mouvement en puissance, alors que celui-ci se définit nécessairement à partir de l'acte.

45 III 1, 201 a 27-29. Ce chapitre est antérieur à la distinction explicite entre mouvement et changement, et Aristote utilise toujours le terme « *kinèsis* ». Cependant, l'exemple de la construction de la maison montre que le raisonnement s'applique aussi aux générations et donc au changement en général.

l'acte au sens strict est une action qui atteint instantanément son résultat : dès qu'on voit, on a vu ; la vue n'est pas atteinte à la fin d'un processus mais est instantanée[46].

Pour rendre compte d'un changement, il faut en fournir les « causes » (*aitia*), terme qu'il faut entendre au sens large de « conditions ». Elles sont de quatre types : la cause matérielle est le sujet qui subit le changement ; la cause motrice (appelée aussi « efficiente » à partir des commentateurs latins), est ce qui donne l'impulsion au changement ; la cause formelle est la forme à laquelle aboutit le changement et qui peut être, selon les types de changements, une substance, une quantité, une qualité ou un lieu ; la cause finale est le but du changement, qui dans certains cas se confond avec la réalisation de la forme, dans d'autres est le but visé par cette réalisation.

La théorie des quatre causes, ainsi présentée au livre II de la *Physique* et mentionnée dans de nombreux autres passages du corpus, est précédée, au livre premier, par une étude du devenir envisagé dans la prolongation des philosophies présocratiques. La question qui leur est posée est celle de la possibilité même du devenir en général, de ses conditions ou de ses principes, ainsi que celle de son rapport avec l'être. En se servant des propositions de ses prédécesseurs, qu'il met à l'épreuve, confronte et complète, Aristote aboutit à la démonstration des trois principes nécessaires de tout devenir, qui sont, d'une part, les deux contraires entre lesquels se fait le changement et, d'autre part, la matière qui leur sert de substrat, c'est-à-dire le corps dans lequel a lieu le changement. Pour expliquer la génération, c'est-à-dire la venue à l'être d'une substance, il introduit la théorie hylémorphiste selon laquelle toute substance matérielle se décompose en une matière et en une détermination essentielle (*eidos* ou *morphè*) ; par exemple, le lit se décompose en bois et en forme du lit, la statue en bronze et en forme de statue, l'homme en matières organiques et en forme de l'homme. La forme n'est pas seulement la figure extérieure de l'objet, mais l'ensemble de ses caractères distinctifs. Avant de recevoir l'une de ces formes, la matière en avait nécessairement déjà une autre, car le bois est lui-même décomposable en certaines matières terreuses agencées suivant la forme « bois », et ces matières peuvent à leur tour être décomposées jusqu'aux quatre éléments dits « premiers », c'est-à-dire les plus simples. Ceux-ci sont également des substances matérielles composées car, comme certains d'entre eux peuvent se transformer l'un en l'autre, il faut leur supposer aussi un substrat commun, mais qui reste indéterminé car il n'est jamais réalisé en tant que tel[47]. Ce qu'Aristote appelle « matière » n'est donc pas le corps mais un des deux composants de tout corps, qui peut seulement être isolée de la forme par une analyse logique, mais qui n'existe jamais seule. Ainsi donc, toute chose qui se transforme passe d'une

[46] Selon la distinction établie plus explicitement dans la *Métaphysique*, Θ 6, 1048b 18-35 et dans le traité *De l'âme,* II 5, 417 a 16 ; III 7, 431 a 6.

[47] Dans certains textes la matière est appelée *to amorphon* (*Phys.* I 7, 191a 10) ou *to aeides* (*Du ciel*, III 8, 306b 17), mais c'est toujours relativement à la forme qui doit advenir et non au sens d'un informe absolu existant par soi.

détermination à une autre, de sorte qu'elle est à la fois une par son substrat (car il y a toujours quelque chose qui demeure sous la transformation) et double par la détermination, puisque la description du changement doit comprendre à la fois l'état de départ et l'état d'arrivée. Or, ceux-ci ne sont pas dans un rapport quelconque entre eux mais sont nécessairement des contraires ou des intermédiaires (par exemple, un corps passe du blanc au noir ou du gris au noir, mais pas du blanc au juste). L'état de départ peut donc être défini comme la privation de l'état d'arrivée. Les trois principes nécessaires pour rendre compte de tout devenir sont, par conséquent, la matière ou substrat, la forme ou détermination finale et la privation ou point de départ contraire à la forme. Contre l'affirmation parménidienne de l'impossibilité d'une venue à l'être, tant à partir de l'être qu'à partir du non-être, Aristote a montré ainsi que toute génération se fait à la fois à partir de quelque chose qui est, parce que la matière n'est pas un non-étant mais une substance déterminée qui se transforme en une autre, et à partir de quelque chose qui n'est pas, à savoir la privation de la nouvelle forme, puisque la privation est, en tant que privation, un non-étant.

Quant à la cause motrice, elle est particulièrement étudiée aux livres VII et VIII. Comme on l'a souvent fait remarquer, un des points essentiels sur lesquels la physique moderne a modifié la physique aristotélicienne, est celui de l'inertie. Pour Aristote, aucun mouvement n'est possible sans l'action d'un moteur (qu'il soit extérieur ou interne au mobile) et dès que cette action s'arrête, le mouvement s'arrête aussi. Certes, on observe que des projectiles poursuivent leur mouvement sans plus avoir de contact avec leur moteur, mais cette particularité est expliquée par une action supposée du milieu traversé, qui transmettrait l'impulsion initiale, de plus en plus faiblement jusqu'à ce qu'elle s'épuise tout à fait[48]. Aristote ne consacre que quelques lignes à ce cas particulier, qui ne l'intéresse pas beaucoup. Ce qui l'intéresse bien plus, c'est de montrer comment les enchaînements de causes motrices sont limités à un moteur premier et ne sont pas infinis. En effet, s'il n'y avait pas un premier moteur qui meut sans être lui-même mû, mais que tout moteur doive être mû par un autre, alors l'enchaînement ne commencerait jamais et l'existence même du mouvement serait logiquement impossible[49]. Si l'on considère, par exemple, une main qui pousse un bâton qui pousse une pierre, on expliquera le mouvement de la main par l'intention du sujet de mouvoir cette pierre, intention qui est elle-même un moteur immobile. Certes, l'intention est apparue à un certain moment et a été motivée par d'autres événements, mais il ne s'agit plus là du même mouvement ni du même enchaînement.

En ce qui concerne la cause finale, dans les productions techniques elle est facile à déterminer, puisque l'artisan fabrique toujours dans une certaine intention et pour un certain usage. Mais en quel sens peut-on l'attribuer aux productions naturelles ? On connaît bien l'affirmation aristotélicienne que

[48] *Phys.* VIII 10, 266 b 27 – 267 a 19.

[49] *Phys.* VII 1, 242 a 16 – 243 a 2.

« la nature ne fait rien en vain ». Elle ne doit être comprise ni dans le sens d'une anthropomorphisation de la nature, ni dans le sens d'une visée globale à laquelle contribuerait l'ensemble des êtres naturels. Elle signifie simplement que chaque être vivant se développe non pas au hasard ou selon les nécessités de sa matière, mais en suivant une sorte de programme de développement qui se trouve dans sa semence, plus précisément dans la forme spécifique transmise par celle-ci. En effet, la forme spécifique indique les fins de l'espèce, c'est-à-dire les activités que cette espèce est capable de développer lorsqu'elle s'épanouit au mieux ; c'est en ce sens qu'on peut dire que la venue à l'être d'un vivant se fait en vue d'une fin déterminée. La matière possède un autre type de nécessité, appelé « hypothétique » ou « conditionnelle », qui consiste en l'exigence qu'elle soit adaptée aux fonctions comprises dans la forme[50] : de même qu'une scie doit être en métal, ainsi un être sentant ou pensant doit être fait de certains tissus adaptés à ces actes.

Quant au hasard, il faut examiner s'il a sa place parmi les causes naturelles ou non. Aristote l'exclut d'abord de tous les phénomènes qui se produisent toujours ou le plus souvent de la même façon ; en effet, on ne parle de hasard que lorsqu'il n'y a ni régularité ni nécessité à ce que les choses se passent ainsi. C'est pourquoi, ni les mouvements des astres ni les générations des êtres vivants ne peuvent être expliqués par ce type de cause, comme il pense que l'affirmaient respectivement Démocrite et Empédocle[51]. Ensuite, parmi les événéments qui se produisent parfois, on ne parle de hasard qu'à propos de ceux qui pourraient aussi être visés, lorsqu'ils se produisent sans avoir été visés[52]. Par exemple, on rencontre quelqu'un par hasard, lorsqu'on n'est pas sorti dans l'intention de le rencontrer, alors qu'on l'aurait pu. Aristote propose de réserver aux intentions humaines le terme de « hasard » (*tuchè*), dans la mesure où elles seules sont le fruit d'une décision réfléchie (*proairesis*), et d'utiliser pour tous les autres cas le terme plus large de « mouvement spontané » (*automaton*)[53] : par exemple, une pierre qui tombe et frappe un homme le fait par mouvement spontané car l'acte de frapper n'a pas été visé, alors qu'il aurait pu l'être si quelqu'un avait jeté la pierre. Hasard et mouvement spontané sont donc des noms donnés à certaines causes motrices, qui agissent sans nécessité mais accidentellement.

---

[50] *Phys.* II 9, 200 a 7-15. Cf. aussi, ci-dessous, la question du finalisme dans la biologie.

[51] En fait, ni ces deux philosophes, ni la science moderne d'ailleurs, ne recourrent au hasard pour expliquer les régularités des phénomènes mais bien pour expliquer l'apparition d'une nouvelle sorte de choses. Or, Aristote pensait que l'ordonnance actuelle de l'univers était éternelle, ainsi que les espèces des êtres vivants, de sorte qu'il n'avait pas besoin du hasard pour caractériser leur apparition.

[52] *Phys.* II 5, 196 b 10-24.

[53] *Phys.* II 6, 197 a 36-b 18. La tradition traduit plutôt *tuchè* par « fortune » et *automaton* par « hasard », mais ces traductions ne rendent pas la distinction qu'Aristote cherche à introduire entre les deux.

La science physique a également pour tâche d'examiner si existent effectivement, et selon quel mode d'être, certaines réalités affirmées comme naturelles par des prédécesseurs et intervenant dans l'étude du devenir, comme l'infini (III 4-8), le lieu (IV 1-5), le vide (IV 6-9) et le temps (IV 10-14).

A propos de l'infini, Aristote oppose d'abord plusieurs arguments tant à l'existence d'une grandeur infinie indépendante de tout corps qu'à celle d'un corps infini du type de l'élément premier chez certains présocratiques. En revanche, il reconnaît qu'existent nécessairement deux types d'infinis, l'un par la division, car les continus sont infiniment divisibles, l'autre par l'addition, car le temps, le mouvement et les nombres se poursuivent à l'infini[54]. Cependant, dans les deux cas, par définition l'infini n'existe qu'en puissance, puisqu'il est ce qu'on n'atteint jamais, ce qui n'est jamais effectivement réalisé[55]. Cherchant ensuite à définir le lieu, il le situe d'emblée en relation avec les corps : s'il y a un sens à parler de lieu, c'est parce qu'on observe que les corps se trouvent quelque part, occupent une place et s'échangent leurs places. L'hypothèse d'un espace indépendant des corps n'a aucune utilité pour Aristote puisque, d'une part, il considère la matière universelle comme incréée, de sorte qu'il n'y a pas à concevoir à l'origine un espace vide qui aurait ensuite été rempli de corps, et d'autre part, selon sa théorie de la substance, l'extension existe parce qu'existent des substances matérielles étendues, et non l'inverse : un espace abstrait n'est pas nécessaire comme condition de l'extension. Le lieu est donc défini à partir de l'extension des corps, mais aussi à partir de la notion d'inclusion, car il est ce dans quoi se trouve chaque corps ; c'est pourquoi sa définition sera « la première limite immobile du contenant »[56] — et non « du contenu » car la limite du contenu se déplace avec le contenu, tandis que le lieu est indépendant de chaque corps particulier puisqu'il peut en être détaché et être occupé successivement par des corps différents. Une telle définition entraîne nécessairement l'impossibilité d'affirmer l'existence du vide au sens d'un lieu vide de tout corps. Aristote devra cependant déployer une longue argumentation pour écarter les raisons avancées par les partisans du vide, qu'il s'agisse du vide extérieur à l'univers matériel ou du vide intérieur aux corps, nécessaire pour expliquer les différences de densités.

Enfin vient l'étude du temps, célèbre à juste titre pour sa subtilité, et pas seulement parce qu'il s'agit de la première investigation systématique du temps, selon tous ses aspects à la fois subjectifs et objectifs. Elle débute dans la plus grande perplexité quant à son existence même, puisque le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, et le présent est tellement fugitif qu'il semble insaisissable. En fait, affirme Aristote, seuls le passé et le futur ont une extension et sont des parties du temps, même si leur

---

54 *Phys.* III 6, 206 a 9-12, 25-33.

55 *Id.*, 206 a 14-25, b 12-20.

56 *Phys.* IV 4, 212 a 20.

mode d'être est tel qu'ils ne demeurent que dans la mémoire ou dans l'anticipation ; le présent, quant à lui, n'a pas d'extension mais constitue la limite, toujours mouvante, entre les deux. Aristote appelle cette limite *to nun*, qui signifie le maintenant ou l'instant présent, puis tout instant en général, car toute période de temps peut être déterminée en utilisant deux instants comme limites entre lesquelles elle se déploie. L'expérience subjective permet d'établir qu'il n'y a pas de temps sans mouvement[57] ; plus précisément, « nous disons qu'il s'est passé du temps lorsque nous prenons sensation de l'antérieur et postérieur dans le mouvement »[58], de sorte que « voilà ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur et postérieur »[59]. Le terme « nombre » ne doit pas être compris au sens du « nombrant », c'est-à-dire du nombre mathématique, qui sert à nombrer, mais au sens d'un « nombre nombré », c'est-à-dire d'une quantité déterminée par un nombre. Le temps est la durée, l'extension nombrable du mouvement, comprise entre la limite antérieure et la limite postérieure[60]. Ce n'est donc pas le temps qui permet d'introduire les notions d'antérieur et de postérieur, mais la grandeur le long de laquelle se déploie un mouvement. Selon cette définition, le temps a une existence objective, indépendante de toute condition subjective, y compris de la faculté de nombrer, puisque l'extension nombrable du mouvement peut exister sans personne pour la nombrer[61].

La grandeur, le changement et le temps sont des continus, c'est-à-dire qu'ils sont divisibles en une infinité de parties entre lesquelles « est une seule et même la limite de chacune des deux parties, par laquelle elles sont en contact et, comme le nom l'indique, elles tiennent ensemble. »[62]. Ils peuvent se mesurer l'un par l'autre, à partir de la détermination d'une unité de mesure, soit temporelle, comme l'année, le jour ou l'heure, soit spatiale, comme le stade ou la coudée, soit de vitesse, résultant du rapport entre le temps et l'espace parcouru. Mais si la plupart des mesures peuvent être fixées

---

57 *Phys.* IV 11, 218 b 21 – 219 a 10.

58 *Phys.* IV 11, 219 a 23-25.

59 *Id.*, 219 b 1-2.

60 Etant donné cette ambiguïté du mot « nombre », il n'est pas étonnant que les Stoïciens et les Épicuriens, adoptant la même définition du temps, aient cependant remplacé *arithmos* par *diastèma*, qui signifie plus clairement « intervalle », « extension ». D'autre part, l'argumentation de Plotin contre la théorie aristotélicienne du temps repose en grande partie sur la signification toute différente qu'il attribue au nombre.

61 La question de savoir si une âme doit exister pour qu'il y ait du nombrable, en vertu de la co-dépendance des relatifs, est conclue de manière peu explicite mais le sens le plus probable est que, puisqu'il peut y avoir du mouvement sans une âme, il peut aussi y avoir de l'antérieur et du postérieur dans ce mouvement, donc du temps (14, 223 a 16-29).

62 *Phys.* V 3, 227 a 11-12. Le terme *suneches* vient du verbe *sunechein*, « tenir ensemble ». Les propriétés du continu sont longuement étudiées au livre VI, où elles permettent notamment à Aristote de réfuter les raisonnements de Zénon sur l'impossibilité du mouvement.

conventionnellement, toutes les mesures temporelles reposent ultimement sur les mouvements des astres, l'unité de base étant la somme d'un jour et d'une nuit, correspondant à une rotation complète du soleil autour de la terre (ou, comme nous le dirions actuellement, à un tour complet de la terre sur elle-même). Il y a donc un temps universel qui unifie la multiplicité des temps particuliers, à côté de la simple unité générique de tous les temps[63].

L'infinité du temps découle de la nature de l'instant ; en effet, puisque l'instant est une limite au sein d'un continu, nécessairement il doit y avoir du temps de part et d'autre de chaque instant, donc il n'y a pas d'instant initial ni final. Dès lors, puisque le temps n'existe pas sans le mouvement, celui-ci sera également infini. Or, ceci est possible de deux façons : ou bien il existe au moins un mouvement éternel, ou bien la succession de mouvements chaque fois différents est éternelle. La première solution est adoptée par Aristote sans justification explicite, mais on peut deviner les raisons de sa préférence : d'abord, cette solution est plus simple car pour l'autre il faut trouver un principe qui garantisse que la succession ne s'arrête jamais ; ensuite, l'existence d'un mouvement éternel semble corroborée par l'observation de la rotation régulière des astres fixes depuis déjà des millénaires. De cette position il résulte, en vertu de la théorie du rapport entre moteur et mobile, la nécessité d'affirmer aussi un moteur entretenant éternellement ce mouvement. Or, pour être toujours en acte, ce moteur doit être sans matière (car toute matière peut changer, de sorte qu'il pourrait modifier son action), sans grandeur (car il doit avoir une puissance infinie, or il n'existe pas de grandeur infinie et une grandeur finie ne peut avoir de puissance infinie)[64]. Ici s'arrête l'enquête physique, car un étant absolument immuable n'est pas un étant physique ; la détermination de l'essence de ce moteur et de son mode d'action appartient à la philosophie première et sera menée au livre Λ de la *Métaphysique*. Avant d'y arriver, voyons d'abord les approfondissements apportés à la théorie physique dans d'autres traités.

b. Domaine de l'éternel, mobile seulement par transport

La conception cosmologique d'Aristote est exposée dans les deux premiers livres du traité *Du ciel*. Une partie des thèmes abordés le sont également dans la *Physique*, où l'on trouve déjà l'affirmation que l'univers est fini, sphérique, inengendré et impérissable, et mû d'un mouvement circulaire continu. Ce qui est propre au traité *Du ciel*, ce sont les précisions concernant ce domaine de l'immuable concerné par un seul type de mouvement. En premier lieu, le corps dont le mouvement naturel est circulaire ne peut être composé d'aucun des quatre éléments, car ceux-là sont par nature portés en ligne droite. Dans l'impossibilité où nous sommes d'aller l'observer de plus près, on peut se contenter de

[63] Pour la première mesure universelle, cf. 223 b 15-23 et pour l'unité générique du temps, cf. 224 a 2-15.

[64] Démonstration au chapitre VIII 10.

l'appeler, comme le faisaient les anciens mythes, « éther »[65]. Cependant, les astres ne se déplacent pas eux-mêmes, sinon on observerait des phénomènes causés par leur traversée rapide d'un milieu ; ils doivent donc être entraînés par le mouvement d'autre chose, à savoir des cercles d'éther d'une certaine épaisseur (les « sphères ») formant une série homocentrique autour de la terre[66]. La description détaillée du système des sphères se trouve dans la *Métaphysique*, au chapitre 8 du livre Λ : les astres fixes (c'est-à-dire l'ensemble des constellations) se trouvent tous fixés à la sphère la plus éloignée de la terre, qui limite l'univers ; les astres errants (les planètes), ainsi que le soleil et la lune, sont attachés à des sphères ordonnées entre celle-là et la terre. Le mouvement des astres fixes se limite à une seule rotation simple, mais celui des planètes, étant irrégulier pour un observateur situé sur la terre, nécessite, pour être expliqué, la conjonction de plusieurs rotations, donc de plusieurs sphères ayant des mouvements de vitesse et d'orientation différentes[67]. Chaque sphère a son mouvement propre, causé par son propre moteur, et en outre subit par contiguïté le mouvement des sphères plus excentriques[68]. Le premier élément n'est pas le seul à se trouver dans cette région, car l'apparence ignée des astres est expliquée par le frottement de l'air qui se trouve sous les sphères[69], et le halo qui se forme autour du soleil et de la lune, par la réflexion sur l'air et sur la vapeur entourant ces astres[70] ; il n'y a donc pas de séparation stricte entre ce qu'on appellera plus tard le « sublunaire » et le « supralunaire », termes qui ne se trouvent pas chez Aristote.

Une des difficultés d'interprétation du traité *Du ciel* porte sur la question de savoir si Aristote institue une véritable théologie astrale, du fait qu'il qualifie parfois de « divins » les astres et même l'univers, ou parce que certaines explications font référence à la mythologie traditionnelle. En ce qui concerne ces références, R. Bodéüs[71] a montré qu'elles n'intervenaient jamais que pour confirmer les

---

65 *Du ciel*, I 3, 270 b 20-25. Même référence aux anciens et à Anaxagore dans les *Météorologiques* (I 3, 339 b 20-27 ; II 7, 365 a 19 ; II 9, 369 a 14). Dans le traité *De la génération des animaux* (II 3, 737 a 1), le *pneuma* qui se trouve dans le sperme et transmet le mouvement vital à l'embryon est dit d'une nature « analogue à l'élément des astres » ; c'est une matière qui possède à la fois les propriétés de l'air et du feu.

66 Démonstration au chapitre II 8, 289 b 1-290 b 11.

67 Cette cosmologie est empruntée par Aristote aux mathématiciens astronomes Eudoxe de Cnide et Calippe de Cyzique.

68 Dans les *Météorologiques*, Aristote attribue aussi aux translations des sphères la causalité efficiente des phénomènes se produisant dans les quatre éléments autour de la terre (I 2, 339 a 19-24), comme le mouvement des masses d'air.

69 II 7, 289 a 19-35.

70 *Météor*. III 3, 372 b 15-17, 373 a 1-2.

71 *Aristote et la théologie des vivants immortels* (1992).

résultats de l'argumentation ou pour pallier par l'analogie une faiblesse expérimentale[72], mais en aucun cas pour instituer une théologie astrale ou cosmique. Quant à l'adjectif « divin », il est souvent attribué aux choses éternelles, en tant que telles, sans qu'elles soient pour autant assimilées à des dieux. Le seul principe sur lequel Aristote fonde parfois un raisonnement alors qu'il est dépourvu de toute valeur scientifique est le principe axiologique. Ainsi, l'affirmation que le ciel est un être animé (II 2, 285a 29-30) résulte de l'exigence qu'il ait une droite et une gauche, parce que le sens de sa rotation ne peut être indifférent mais doit être le meilleur[73] ; de même, la préférence accordée à considérer les astres comme des êtres vivants (II 12, 292a 18-21) repose sur la hiérarchie établie entre eux selon le bien qu'ils sont capables d'atteindre. Cependant, ces deux passages sont exceptionnels car toutes les autres indications consacrées aux astres en font implicitement des corps inanimés, en particulier leur absence d'automotion. On peut donc supposer que l'argument axiologique est un reliquat platonicien, dans la mesure où le traité *Du ciel* s'inspire du *Timée*, qui l'utilise abondamment. On le trouve encore sous une autre forme dans la *Physique*, dans l'affirmation que le plus simple est le meilleur et doit donc être privilégié dans les explications scientifiques.

Une autre difficulté qui a maintes fois été soulevée et débattue par les interprètes est celle de savoir si l'explication du mouvement des sphères proposée dans le traité *Du ciel* est compatible avec celles du livre VIII de la *Physique* et du livre Λ de la *Métaphysique*. En fait, l'hypothèse d'un moteur immobile pour chaque sphère mue apparaît dans le traité *Du ciel* à côté de la propriété naturelle qu'a l'éther de se mouvoir circulairement (II 6, 288a 27-b 7) ; en l'absence d'une explication explicite, on peut faire l'hypothèse que la nature de l'éther ne suffit pas à déterminer l'orientation et la vitesse de chaque rotation, de sorte qu'un moteur distinct est nécessaire pour chacune.

c. Domaine soumis à la génération et à la corruption

1. Le non vivant : théorie des éléments et météorologie

(*Du Ciel* III-IV*, De la Génération et de la corruption, Météorologiques*)

Les *Météorologiques* étudient les phénomènes naturels « moins réguliers » qui se produisent dans « le monde entourant la terre, sous la translation circulaire »[74], tels que les comètes et les étoiles filantes ;

---

[72] D'autres analogies prennent la place d'une explication scientifique inaccessible ; par exemple, au chap. II 12, la justification du nombre de rotations nécessaires à chaque astre est obtenue par une comparaison avec le nombre d'activités différentes mises en œuvre chez les plantes, les animaux et les hommes pour atteindre leur perfection.

[73] Même affirmation en II 5, 288 a 2-12 où la rotation des astres de la gauche vers la droite est justifiée par le fait que celle-ci est la direction la plus noble.

[74] *Météor.* I 7, 344 a 8-10 ; I 9, 346 b 10-11. Cette localisation est souvent résumée par l'expression « monde sublunaire », qui ne se trouve pas dans le texte aristotélicien, et que je préfère éviter dans la mesure où elle donne

ces phénomènes sont dus soit à l'intersection des couches de feu et d'air, soit à l'embrasement des exhalaisons s'élevant de la terre. La preuve qu'ils se trouvent sous la lune est « leur vitesse apparente, égale à celle des choses que nous lançons nous-mêmes, et qui, parce qu'elles sont proches de nous, semblent l'emporter de beaucoup en vitesse sur les étoiles, le soleil et la lune. »[75]. Un cas particulier est constitué par la voie lactée, phénomène qu'il faut situer dans la sphère des fixes elle-même ; en effet, elle est définie comme « la chevelure du plus grand cercle due à la sécrétion » (I 8, 346 b 6), et est due au même type d'embrasement mais cette fois « dans la région où se trouvent les étoiles les plus grosses, les plus nombreuses et les plus rapprochées l'une de l'autre » (346 a 10-12). Ensuite, dans la partie inférieure de la région proche de la terre, sont étudiées les « affections communes à l'air et à l'eau » (pluie, neige, gelée, origine et modifications des cours d'eau, salinité de la mer, causes et directions des vents, foudre et tonnerre, halo et arc-en-ciel – tous phénomènes dus principalement à la double exhalaison, sèche et humide, de la terre sous l'effet de la chaleur du soleil) et les phénomènes proprement terrestres (tremblements de terre, formation des minéraux et des métaux). Le livre IV décrit les affections causées par les principes des quatre éléments : le chaud et le froid, principes actifs, le sec et l'humide, principes passifs (putréfaction, cuisson, dessication, solidification et fusion), ainsi que les corps susceptibles de subir ces affections. Les quatre éléments ne sont pas éternels mais sont constamment générés les uns à partir des autres[76] ; Aristote spécule sur leur répartition entre la terre et le ciel en fonction du maintien nécessaire de l'égalité de proportion entre eux.

La plupart des explications fournies n'ont plus pour nous aucune valeur scientifique. Ce qu'il est surtout intéressant de constater, c'est qu'Aristote était conscient de la grande probabilité d'erreur qu'elles comportaient et que l'exactitude qu'on pouvait atteindre à leur propos avait moins d'importance pour lui que le fait même de leur attribuer une cause scientifique : « Puisqu'à propos des choses non évidentes pour la sensation, nous estimons en avoir suffisamment rendu compte selon la raison lorsque nous les avons menées vers une explication possible, à partir de ce qui est maintenant manifeste on peut concevoir qu'il en est au plus haut point ainsi pour sur ces sujets. »[77]. Cette position sera également celle d'Épicure dans la *Lettre à Pythoclès* puisque, concernant les mêmes types de phénomènes, il laissera ouverte la possibilité de choisir entre plusieurs explications, pourvu qu'on admette qu'ils ont une cause rationnelle et non surnaturelle ou divine.

---

l'impression d'une séparation radicale de deux mondes, alors que le monde forme un système continu dont les différentes régions partagent de nombreuses propriétés et sont en interaction les unes avec les autres.

[75] *Météor.* I 4, 342 a 29-33.

[76] *Météor.* I 3, 339 a 36-37.

[77] I 7, 344 a 5-8.

Quant à la théorie des lieux naturels, qui occupe une place très importante dans ces traités, elle semblait à Aristote la seule explication possible pour comprendre la chute des corps lourds et l'élévation des corps légers. Même si elle n'a plus aucune valeur depuis la découverte de la loi de la gravitation universelle à l'époque moderne, on ne peut en tous cas lui reprocher d'être exposée dogmatiquement et sans argumentation scientifique : tout le livre IV du traité *Du ciel* est consacré à l'examen des arguments propres à la confirmer ou à la réfuter. Sa présentation n'est tout à fait complète qu'avec la détermination de la cause première de ces mouvements, au livre VIII de la *Physique*. Aristote y rappelle d'abord que les quatre éléments sont des choses inanimées qui sont portées par nature vers leur lieu propre (le léger vers le haut, le lourd vers le bas), de sorte que les pierres se meuvent vers le bas parce qu'elles sont lourdes et que « c'est cela l'être du léger et du lourd, l'un défini par le haut, l'autre par le bas » (255 b 15-16). Ce type de mouvement naturel et nécessaire est donc une propriété inséparable de certaines matières. Leur nature est telle que, tant qu'il n'y a pas d'obstacle, elles ne s'arrêtent pas, jusqu'à ce qu'elles aient atteint la limite la plus basse ou la plus haute de l'univers (c'est-à-dire son centre ou sa périphérie).

La physique des éléments est complétée par le traité *De la génération et de la corruption,* qui met en évidence les conditions générales de la génération et de la destruction de tous les étants naturels, qu'ils soient vivants ou non vivants. Plus précisément, il se propose d'étudier la cause matérielle de la perpétuité de la génération, faisant référence à *Physique* VIII pour la même enquête à propos de sa cause efficiente. La cause efficiente universelle de la génération, rappelle Aristote, est le cercle de l'écliptique qui alternativement éloigne et rapproche le Soleil, mais la cause du fait que cette translation ne s'arrête jamais est qu'elle est entraînée par la première translation, qui, de cette manière indirecte, est la cause efficiente de tout changement[78]. Il ajoute encore que la circularité des translations des sphères est d'une certaine manière conservée dans les générations des choses périssables, citant plusieurs exemples : les pluies reviennent à leur point de départ après tout le cycle de l'écoulement et de l'évaporation ; les saisons se suivent en cycle ; les animaux reviennent également à leur point de départ, non pas individuellement mais par leur progéniture, en faisant chaque fois recommencer le développement[79]. Quant à la perpétuité de la cause matérielle, elle est garantie par le fait que les quatre éléments périssables (le cinquième étant éternel) se transforment continuellement l'un en l'autre mais ne disparaissent jamais dans le néant, de sorte qu'il faut admettre qu'ils ont un substrat commun, qui ne porte le nom d'aucune matière car il est seulement puissance de devenir une matière déterminée[80].

---

[78] *Gen. corr.,* II 10, 336a 15-b 24. Id. *Météor.* I 9, 346 b 20-23.

[79] *Gen. corr.,* II 11, 338 b 5-19.

[80] *Gen. corr.* I 3. Le livre II explique longuement comment interagissent les premières contrariétés qui déterminent les quatre éléments.

Les notions connexes étudiées dans les chapitres suivants sont : la croissance, le mélange, le contact, l'action et la passion. Encore une fois, l'intérêt pour nous ne réside pas dans l'exactitude du résultat de ces enquêtes, mais dans la manière dont Aristote mène son argumentation, notamment en réfutant, lors d'examens très approfondis, les théories de ses prédécesseurs. En particulier, le grand débat entre la conception continuiste et la conception atomiste du corps ou de la matière en général trouve ici ses plus subtils arguments, dans un sens comme dans l'autre[81].

2. Le vivant

2. 1. Zoologie

(*Hist An, Part An, Gén An, Marche An, Mvt An*)

Les aspects philosophiques des traités zoologiques, sur lesquels il est encore intéressant de se pencher, sont principalement la méthode de classification, l'explication téléologique de l'ontogénèse et des propriétés de chaque espèce, les explications mécanistes et psychologiques du mouvement.

En ce qui concerne la première question, il est généralement reconnu, depuis les travaux de Balme puis de Pellegrin, qu'Aristote n'a jamais cherché à établir un tableau taxinomique complet des animaux, composé de niveaux fixes hiérarchisés. Loin de multiplier les sous-groupes, il se contente du couple genre-espèce qui lui permet de déterminer la position relative de tout regroupement par rapport à un autre : le genre se caractérise par une division en espèces suivant des différences spécifiques, et l'espèce n'est autre qu'une division au sein d'un genre. On peut donc multiplier les inclusions dans des groupes de plus en plus larges, dont chacun sera considéré comme une espèce par rapport au plus englobant et comme un genre par rapport à ceux en lesquels il se divise. Seule l'espèce dernière occupe toujours le même niveau, le tout dernier sous lequel il n'y a plus que des individus. Comme Aristote l'annonce clairement au premier livre des *Parties des animaux*, l'objet de l'étude est proprement les espèces dernières, car ce sont elles les substances ou les formes, mais il est utile de repérer les propriétés appartenant en propre à des genres plus larges, pour pouvoir étudier en commun tout ce que partagent plusieurs espèces[82]. C'est pourquoi, Aristote commence par critiquer la méthode dichotomique platonicienne de division, d'abord parce qu'il n'y a pas de raison de diviser en deux seulement mais qu'il faut prendre en compte d'emblée toutes les possibilités d'expression d'une même propriété ; ensuite, parce que la division doit se poursuivre à l'intérieur des différences déjà distinguées

[81] *Gen. corr.* I 2, 316 a 14 – 317 a 17 ; I 8, 325 a 7-12.

[82] *Part. an.* I 4, 644 a 12-b 7 ; 5, 645 b 20-28. La méthode comparative est déjà mise en œuvre dans le premier traité zoologique, *Histoire des animaux*, qui consiste en un recueil de descriptions anatomiques, physiologiques ou éthologiques concernant à peu près tous les animaux connus de l'époque.

et non en introduisant des caractères extérieurs à celles-ci[83]. Suivent des indications pour diviser selon les caractères pertinents, car n'importe quelle propriété ne constitue pas une différence spécifique[84]. Enfin, puisque toute science est connaissance des causes, les parties des animaux et, en général, les propriétés de la matière vivante doivent être comprises à partir de la fonction (*ergon* ou *praxis*) qu'elles permettent d'exercer, c'est-à-dire à partir de leur cause finale.

Cette orientation téléologique est manifeste dans tous les traités biologiques. Le principe directeur de l'enquête est que « la nature ne fait rien en vain », formule répétée très régulièrement pour justifier par une nécessité quelconque toutes les caractéristiques d'un organe ou d'un comportement animal. La présentation des dispositions naturelles en fonction de leur utilité pour la survie de l'animal, c'est-à-dire de leur finalité, se retrouve aujourd'hui chez les biologistes darwiniens, selon lesquels soit tous les états observés soit les plus importants d'entre eux sont les résultats d'une pression sélective et donc présentent la meilleure forme possible pour un animal donné dans un environnement donné. La grande déficience d'Aristote par rapport à ce modèle est de n'avoir pas voulu admettre une évolution des espèces, alors que certains présocratiques l'avaient pressentie, de sorte qu'il est obligé, pour expliquer la perfection de la forme naturelle, de faire de la réalisation du meilleur un principe naturel impossible à justifier scientifiquement. En outre, si certaines de ses observations sont pertinentes, l'exigence de trouver une raison à tout est souvent poussée jusqu'à l'absurde. Pour ne citer que quelques exemples, dans le traité *De la génération des animaux,* la place des testicules, à l'intérieur ou à l'extérieur du corps, dépendrait du type de peau de l'animal, selon qu'elle est apte à former une enveloppe protectrice ou non[85] ; la femelle serait plus grande que le mâle chez la plupart des ovipares à cause de la nécessité de porter la masse des œufs pendant leur gestation[86]. Dans tous les cas, les particularités matérielles sont dictées par la fonction de l'organe ; ainsi, l'utérus est situé plus haut ou plus bas dans le corps de la femelle selon qu'il doit ou non faire durcir l'œuf avant la pondaison[87].

Cependant, la question principale à laquelle s'attache Aristote dans ce traité est celle de la distribution des rôles dans la reproduction sexuée : « Il est nécessaire, en effet, d'avoir ce qui engendre

---

83 *Part. an.* I 2-3, 642 b 5-644 a 11.

84 *Part. an.* I 3, 643 a 27-31. Cf. *Gen. an.* II 1, 732 b 15- 733 b 16 : la distinction entre vivipares et ovipares se fonde sur le critère de l'achèvement relatif de l'embryon, plus achevé à la naissance chez les vivipares, mais elle ne coïncide d'aucune manière avec le critère platonicien du nombre de pieds, qui est, par conséquent, non pertinent.

85 *Gen. anim.* I 12, 719 a 30-b 17.

86 *Gen. anim.* I 16, 721 a 17-20. Comment ne pas penser à la même nécessité de porter les fœtus chez les femelles vivipares ?

87 *Gen. anim.* I 8, 718 b 5-27.

et ce d'où vient l'engendré, et que, même s'ils ne font qu'un, ils diffèrent par la forme et aient une définition distincte ; que, chez ceux qui ont les deux capacités séparées, le corps et la nature soient autres pour ce qui produit et ce qui subit. Si donc on a le mâle comme moteur et producteur, et la femelle, en tant que femelle, comme ce qui subit, la femelle n'apportera pas à la semence du mâle une semence mais la matière. »[88]. Il faut remarquer qu'au début de l'enquête Aristote définissait le mâle comme « ce qui engendre en un autre » et la femelle comme « ce qui engendre en soi-même »[89], suivant une distinction axiologiquement neutre, tandis que la distinction postérieure entre un principe « actif » et un principe « passif » est désormais axiologiquement orientée, alors même qu'aucune information nouvelle n'est venue la justifier. Il est manifeste qu'Aristote est ici victime de préjugés indignes d'un scientifique comme d'un philosophe.

En outre, c'est toujours le même choix non scientifique de la réalisation naturelle du meilleur qui est invoqué pour répondre aux deux questions de savoir, d'abord, pourquoi il y a génération des animaux, et ensuite, pourquoi cette génération se fait par l'intermédiaire d'une division sexuelle. « Puisque, parmi les êtres, les uns sont éternels et divins, les autres peuvent être ou ne pas être, le beau et le divin, par leur nature propre, sont toujours causes du meilleur dans ce qui en est capable, mais ce qui n'est pas éternel peut être et ne pas être et participer au pire comme au meilleur : l'âme est meilleure que le corps et l'animé est meilleur que l'inanimé grâce à son âme, et être est meilleur que ne pas être et vivre que ne pas vivre ; c'est pour toutes ces raisons qu'existe la génération des animaux. En effet, puisque la nature de ce genre ne peut être éternelle, ce qui est généré est éternel de la seule manière dont il le peut : par le nombre c'est impossible (…) mais par l'espèce c'est possible ; c'est pourquoi le genre des hommes et des animaux et des plantes existe toujours.»[90]. Quant à la deuxième question, la réponse en est que : « Il vaut mieux que le meilleur soit séparé du moins bon, c'est pourquoi partout où c'est possible et dans la mesure où c'est possible, le mâle est séparé de la femelle, car le meilleur et le plus divin est le principe du mouvement, qui est le mâle chez les êtres engendrés, tandis que la femelle est la matière. » [91]. L'argument repose évidemment sur la prémisse que mâle et femelle sont des causes de nature différente, l'un étant moteur (et en outre forme) et l'autre matière. C'est seulement au livre Z de la *Métaphysique* qu'on trouve une justification implicite de cette exigence. Aristote y soutient, en effet, que « il est impossible qu'une substance soit composée de substances se trouvant en elle en acte, car deux en acte ne feront jamais un en acte »[92] ; il ajoute que Démocrite avait déjà vu cela et c'est pourquoi

---

88 *Gen. anim.* I 20, 729 a 24-31.

89 *Gen. anim.* I 2, 716 a 14-15.

90 *Gen. anim.* II 1, 731 b 23-732 a 1.

91 *Gen. anim.* II 1, 732 a 5-9.

92 Z 13, 1039a 3-5.

il ne concevait que les atomes comme substances. Appliqué à la problématique de la génération, ce principe exclut que les deux géniteurs puissent fournir chacun une forme en acte, car de deux il ne résulterait pas une seule.

Dans la *Marche des animaux* et le *Mouvement des animaux*, l'enquête présente une dimension physique nettement plus rigoureuse, reprenant de *Physique* VII l'idée que tout déplacement est l'effet d'une poussée ou d'une traction, et montrant qu'un déplacement n'est possible qu'à partir d'un point d'appui, intérieur ou extérieur à l'animal[93]. Aristote y étudie longuement la flexion des membres lors de la marche et son analogue dans les autres espèces de locomotion, c'est-à-dire le vol, la nage et la reptation. Cependant, à côté de ces explications mécanistes, on retrouve toujours le désir de justifier pourquoi chaque espèce est ainsi constituée, et la réponse tantôt résulte d'une nécessité de synergie et de cohérence entre les différents organes, tantôt est commandée par la fonction qu'Aristote attribue à chaque vivant et par sa place dans une échelle continue de complexité et de perfection. Le traité du *Mouvement des animaux* est le plus intéressant, d'une part, en ce qu'il étend les principes des mouvements biologiques à tous les mouvements, revenant ainsi sur la nécessité des premiers moteurs immobiles et sur le mouvement de l'univers, d'autre part, en ce qu'il inclut l'action psychologique comme cause des mouvements. Pour cette raison et comme le traité est manifestement tardif, certains passages peuvent servir de complément à la question du premier moteur dans *Métaphysique* Λ[94] et à la question de la motricité du désir dans le traité *De l'âme*[95]. La théorie de la jonction entre le principe psychique et le principe physiologique du souffle inné (*pneuma sumphuton*) trouve également ici sa formulation la plus achevée[96].

2. 2. Psychologie

L'étude de l'âme appartient pour une grande part aux sciences théorétiques du vivant, dans la mesure où elle observe des facultés et des fonctionnements qui appartiennent toujours et nécessairement à leurs sujets. Une autre partie de la psychologie relève plutôt du domaine pratico-poïétique, celle qui concerne les actes humains contingents et les différences individuelles. C'est ainsi que les qualités et les défauts du caractère sont évoqués dans les *Ethiques* et qu'une théorie des émotions est esquissée dans la *Rhétorique*. Mais tout ce qui concerne en général la définition de l'âme et de ses facultés est à ranger dans le domaine théorétique, et se trouve dans le traité *De l'âme* ainsi que

---

93 *Marche an.* 3, 705 a 3-25 ; 6, 706 b 18-28; *Mouv. an.* 1, 698 b 1-7 ; 8, 702 a 22-32.

94 *Mouv. an.* 6, 700 b 29-701 a 6.

95 *Mouv. an.* 6, 700 a 15-29 et 7, 701 a 7-33, où le raisonnement menant à l'action est présenté sous la forme d'un syllogisme.

96 *Mouv. an.* 10.

dans les *Petits traités d'histoire naturelle*, dans lesquels Aristote développe et précise certaines questions seulement ébauchées dans le premier traité.

Les conceptions grecques de l'âme sont nombreuses et diffèrent fortement entre elles quant à savoir s'il faut la concevoir matérielle ou immatérielle, mortelle ou immortelle, commune à tous les vivants ou réservée à certains, etc. Traditionnellement, le terme *psuchè*, traduit en latin par *anima*, de même que le terme *pneuma*, traduit par *spiritus*, font d'abord référence au souffle vital qui s'échappe du corps lors de la mort, et qui semble responsable de toutes les caractéristiques du vivant, comme la respiration, la sensation, le mouvement. Aristote conserve cette référence très générale à la vie, mais propose une conception unique dans l'Antiquité, la seule qui évite tout dualisme entre l'âme et le corps grâce au fait que celle-là n'est ni une autre entité à côté de celui-ci ni un principe capable de subsister indépendamment de lui[97].

Après un premier livre consacré à l'examen des doctrines de ses prédécesseurs, Aristote propose une définition générale de l'âme, dont les versions successives sont : « la forme d'un corps naturel possédant la vie en puissance », « l'effectivité première d'un corps naturel possédant la vie en puissance » et « l'effectivité première d'un corps naturel organisé »[98]. Les trois versions de la définition ne se contredisent pas mais se précisent progressivement, « l'effectivité première » étant une des divisions de la forme, et le caractère « organisé » du corps étant la condition pour qu'il soit vivant. La distinction entre les effectivités « première » et « seconde » est expliquée dans ce même passage par la distinction entre, d'une part, la possession d'une disposition acquise (que ce soit par la naissance, comme la vue, ou par l'apprentissage, comme la science) et, d'autre part, son exercice (la vision au moment où l'on voit, et l'activité scientifique). Cette âme générale ne correspond comme telle à aucun vivant, mais elle est immédiatement divisée en types d'âmes possédant des fonctions différentes et correspondant à des types de vivants différents. Elles forment ainsi une « série possédant de l'antérieur et du postérieur », c'est-à-dire une série dans laquelle la précédente est nécessairement comprise dans la suivante, comme pour la série des nombres. Ainsi, l'âme nutritive, qui caractérise les végétaux, est

---

[97] La thèse de Nuyens (1948), selon laquelle Aristote aurait été dans un premier temps dualiste, puis, plus modérément, instrumentaliste, et enfin hylémorphiste, a été réfutée par Ch. Lefèvre (1955), qui montre que la seule conception aristotélicienne a toujours été l'hylémorphisme, si l'on excepte de possibles traités de jeunesse où il aurait simplement reproduit la doctrine platonicienne dualiste.

[98] *De Anima*, II 1, respectivement 412a 20-21, a 27-28 et b 5-6. « Effectivité » traduit le terme technique *entelecheia*, que l'on trouve le plus souvent simplement translittéré en « entéléchie » ; l'*entelecheia* et l'*energeia* utilisées au sens technique de l'acte opposé à la puissance sont manifestement synonymes et interchangeables.

comprise dans l'âme sensitive, qui caractérise les animaux, et cette dernière est comprise dans l'âme noétique, réservée aux humains et à une éventuelle espèce comparable ou supérieure[99].

Selon cette définition, l'âme n'est donc rien d'autre que l'acte du corps vivant, l'ensemble des déterminations et des activités qui caractérisent chaque espèce[100], de sorte que l'unité de l'âme et du corps est l'unité hylémorphique dont les composants ne peuvent exister l'un sans l'autre. L'âme est la cause et le principe du corps vivant selon trois des quatre causes : origine du mouvement, forme, et même fin car l'organe est en vue de l'activité et non l'inverse[101]. Une conséquence en est que le corps mort n'est plus homme ou animal que par homonymie, car il a désormais changé de forme essentielle. Une autre conséquence est que toutes les affections, facultés et activités sont à attribuer au corps vivant, et aucune à l'âme seule[102].

Suit un examen des facultés du corps animé, depuis la plus basique jusqu'à la plus complexe, et dont il vaut la peine de passer en revue les principales : sensation (*aisthèsis*), désir (*orexis*), imagination (*phantasia*), pensée (*noèsis*).

La sensation est d'abord envisagée comme une affection (*pathos*) ou une altération (*alloiôsis*), dans la mesure où elle arrive de l'extérieur à un sujet sentant qu'elle modifie. Cependant, elle n'est pas une véritable altération car elle ne cause aucune destruction mais est plutôt « conservation (*sôtèria*) de ce qui est en puissance par ce qui est en acte » (417b 3-4). En outre, il ne s'agit pas d'un processus comme le sont les mouvements mais d'une *energeia* au sens technique, c'est-à-dire d'un acte qui est immédiatement achevé : il ne faut pas sentir pendant un certain temps pour avoir senti, mais la sensation est instantanée. L'acte se trouve dans le sujet sentant[103], mais il est le même pour le sentant et pour le senti : « l'acte du sensible et du sens est le même et un, mais leur être n'est pas le même » (425b 26-27). Leur être n'est pas le même, car la même sensation sera définie de deux façons différentes, selon qu'elle est considérée du point de vue du sentant ou du point de vue du senti. D'un côté, elle sera définie comme une action, de l'autre comme une forme : Aristote appelle *eidos* la donnée sensible qui peut être saisie par chacun des cinq organes sensoriels. C'est pourquoi l'acte et forme sont la même chose, l'acte étant la production effective d'une forme sensible dans notre esprit par sa rencontre avec

---

[99] II 3, 414 b 20- 415 a 13.

[100] C'est pourquoi elle est aussi appelée « substance correspondant à la définition » (412 b 10 : « *ousia kata ton logon* ») et « être essentiel » (412 b 11 : « *to ti èn einai* »).

[101] II 4, 415 b 8-28. Cependant, elle est motrice sans être automotrice, car ce qui n'est pas un corps ne peut être mû, si ce n'est par accident, c'est-à-dire en se trouvant dans un corps en mouvement (cf. la réfutation de Platon sur ce point au chap. I 3).

[102] I 1, 403 a 3- b 19. Une seule exception reste envisageable, qui sera confirmée par la théorie de l'intellect agent.

[103] *De Anima,* III 2, 426a 10-11 : « l'acte du sensible et du sentant se trouve dans le sentant ».

une forme sensible en puissance dans une chose extérieure[104]. Ainsi donc, malgré la comparaison de la sensation avec l'empreinte d'un anneau dans de la cire[105] (comparaison également utilisée à propos de la mémoire), il ne faut pas concevoir la faculté sensitive comme une matière ni la forme sensible comme une impression : la faculté n'est rien d'autre que la possibilité de l'acte et la forme sentie est l'actualisation de cette possibilité sous l'effet d'une détermination réelle, sensible en puissance.

Cependant, les organes sensoriels ne sont pas suffisants pour rendre compte de la sensation. En effet, des matières dépourvues de sensation peuvent aussi être affectées par des qualités sensibles ; par exemple, les plantes peuvent être chauffées et refroidies mais elles ne le sentent pas, ou encore l'air peut être imprégné d'odeurs mais il ne les sent pas[106]. Si donc l'organe sensoriel est l'instance première dans laquelle se fait la sensation, il faut savoir que « la vision n'est pas dans l'œil mais dans celui qui voit »[107]. La vision, ce n'est pas la coloration de l'œil, car même un œil séparé du corps pourrait continuer à refléter la couleur ; la vision c'est la conscience de voir — et ce que nous appelons « conscience » est rendu par Aristote par le même verbe « sentir » : « Lorsque nous voyons, nous sentons que nous voyons »[108]. Toute sensation est donc, par définition, consciente : « il est impossible de ne pas s'apercevoir que l'on sent et que l'on voit »[109]. Cette conscience est réalisée non par les organes périphériques mais par un organe central vers lequel toutes les données convergent, qu'Aristote appelle « premier » (*prôton aisthètèrion*) ou « principal » (*kurion aisthètèrion*) et qu'il situe généralement dans la région du coeur[110]. C'est pourquoi aussi, le sommeil est défini comme l'inactivation de cette faculté centrale, qui existe dans son expression la plus simple chez tous les animaux.

Parmi les formes sensibles, il faut distinguer les sensibles propres, qui sont saisis par un seul des organes sensoriels (par ex. la couleur par la vue, le son par l'ouïe, etc.), les sensibles communs, qui peuvent être saisis par plusieurs organes sensoriels (la forme, par la vue et le toucher ; le mouvement, par la vue, l'ouïe et le toucher…)[111] et les sensibles par accident, c'est-à-dire les substances particulières, qui ne sont jamais senties en tant que telles mais seulement par l'intermédiaire de leurs propriétés ;

---

104 *De Sensu*, 2, 438b 22-23.

105 *De Anima* II 12, 424 a 17-24.

106 *De Anima* II 12, 424a 32-b 3 et 424b 3-18.

107 *De Sensu*, 438a 8. Richard Sorabji, après avoir plaidé pour une interprétation physiologique littérale de la coloration de l'œil, ajoute qu'il faut distinguer cette affection, qui se passe dans l'organe, et l'acte de sensation lui-même (1992, p. 208-218).

108 *De Anima* 425b 12-25 ; *De Somno* 2, 455a 12-b 1.

109 *De Sensu* 2, 437a 28.

110 *De Somno* 2, 455b 34- 456a 23 ; *De Iuventute* 3, 469a 5-12 ; *De Part. Anim.* II 10, 656a 28-29.

111 *De Anima,* II 6, 418 a 8-20.

l'exemple donné par Aristote est celui d'une « chose blanche » que l'on reconnaît pour être le fils de Diarès, alors qu'il n'est pas perçu comme tel, mais seulement comme une forme blanche[112].Toutes les sensations propres sont vraies[113], l'erreur vient toujours de la composition[114] ; une conséquence importante de cette conception est que l'identification d'une substance est toujours susceptible d'être erronée, puisqu'elle résulte de la combinaison d'une ou de plusieurs déterminations sensibles avec un substrat non sensible. Dès lors, il faut qu'une instance décisionnelle (*epikrinon*) vienne corriger les fausses apparences ; par exemple, la conviction que le soleil est plus grand que la terre vient remplacer la manifestation sensible d'un soleil de la taille d'un pied[115]. Dans d'autres cas, l'exactitude des sensations dépendra seulement des conditions de leur exercice, comme la distance de l'objet, l'état de santé ou d'éveil de l'animal, etc[116].

Avec le thème de l'apparence, nous entrons dans le champ de la *phantasia*. En effet, le terme, que l'on traduit, faut de mieux, par « imagination » ou par « représentation »[117], garde dans tous ses usages une référence au verbe *phainesthai*, « apparaître ». Ce qui apparaît est toujours une donnée sensible, mais cela peut se produire soit en présence de l'objet sensible, soit en son absence. Au premier cas correspond la seule définition qu'Aristote donne de la *phantasia*, à savoir qu'elle est une modification (*kinèsis*) produite par l'acte de sensation et semblable à elle[118]. Elle diffère alors de la sensation proprement dite au sens où nous disons que quelque chose apparaît (*phainetai*) quand la sensation n'est pas claire et distincte[119]. Mais il y a aussi des apparitions hors de tout contexte sensoriel, par exemple dans le sommeil ou lorsque nous avons une vision les yeux fermés, ou lorsque nous nous représentons volontairement une donnée sensible, que ce soit la reproduction d'une sensation déjà éprouvée ou sa déformation, transformation, composition avec d'autres, jusqu'à l'imagination de situations impossibles. L'apparition peut donc tantôt être aussi vraie que la sensation, tantôt être moins fiable

---

112 *Id.*, 418a 20-24.

113 *De Anima,* III 3, 427b 11-12.

114 *De Anima* III 6, 430b 2.

115 *De Anima* III 3, 428b 2-8 : s'opposent à la fausse apparence, la conception vraie (*hupolèpsin alèthè*), la conviction (*pisteuetai*), l'opinion vraie (*alèthè doxan*). Cf. *De Insomniis* 3, 461b 3-7 : « D'une manière générale, en effet, le principe dit ce qui lui vient de chaque sensation, à moins qu'une autre plus puissante ne le contredise. Dans tous les cas quelque chose apparaît, mais nous ne croyons pas toujours ce qui apparaît, sauf si l'instance décisionnelle (*to epikrinon*) est empêchée ou n'est pas mue de son mouvement propre. »

116 *Métaphysique* Γ 5, 1010b 4-9 ; *De Anima* III 3, 428b 25-30.

117 Cf. R. Lefèbvre (1991).

118 *De Anima*, III 3, 428 b 10-16.

119 III 3, 428 a 5-15.

qu'elle, tantôt la remplacer en son absence, tantôt composer des fictions, volontairement ou non. Dans le sommeil, seule la faculté sensitive est inactivée mais toutes les autres facultés peuvent être actives ; c'est ainsi que dans un rêve on peut penser, avoir une opinion et éprouver des situations sensibles, et seules ces dernières ont pour responsable la *phantasia* ou faculté imaginative[120].

C'est également à cette faculté qu'est attribuée la mémoire, définie comme la réactivation d'une sensation, accompagnée de la conscience que l'acte originaire a eu lieu dans le passé (c'est pourquoi seuls les animaux qui ont la conscience du temps ont de la mémoire). Par accident il y a aussi une mémoire des pensées — « par accident », car on se souvient de la situation sensible pendant laquelle on a pensé quelque chose[121]. Ce nouveau rôle de l'imagination est d'une extrême importance car il montre précisément comment la pensée dépend de la sensation, non pas ici en tant que le concept se constitue par induction, mais en tant que la pensée de tout concept constitué implique sa représentation dans le temps et dans l'espace[122] :

« Puisque nous avons déjà parlé de l'imagination auparavant, dans le traîté de l'âme, ajoutons qu'il n'est pas possible de penser (*noein*) sans image (*phantasmatos*) ; en effet, il arrive dans le penser la même affection que dans le tracer : sans avoir besoin que la quantité du triangle soit déterminée, nous le traçons cependant déterminé quant à la quantité ; et celui qui pense, de la même manière, même s'il ne pense pas une quantité, se pose devant les yeux une quantité mais ne la pense pas en tant que quantité. Et si la nature de la chose fait partie des quantités, mais est indéterminée, il se pose une quantité déterminée mais la pense seulement en tant que quantité. Pour quelle raison donc n'est-il pas possible de penser sans le continu ni sans le temps les choses qui ne sont pas dans le temps, c'est un autre raisonnement. Mais il est nécessaire de connaître la grandeur et le mouvement par le même moyen que le temps, et l'image est une affection de la sensation commune ; par conséquent, il est manifeste que la connaissance de ceux-là se fait par la première faculté sensitive. » (*De Memoria* 1, 449b 30- 450a 12).

L'imagination joue également un rôle dans la motricité des animaux. En effet, le véritable moteur du déplacement des animaux est le désir (*orexis*). Or, celui-ci, pour pousser à poursuivre ou à fuir, a besoin qu'un objet soit déterminé par la sensation ou par l'imagination ou par la pensée. Le premier cas concerne la sensation de douleur ou de plaisir qui nous fait immédiatement prolonger ou

---

120 *De Insomniis*, 1, 458 b 24-459 a 22 ; 3, 460 b 28-461 a 11.

121 *De Memoria*, 1, 450 a 12-25. Le souvenir a donc un double statut : d'une part, il est une simple image (*phantasma*), semblable à un dessin, d'autre part, il se rapporte à un objet antérieur dont il est une copie, et c'est ce qui le distingue de toutes les autres images (450b 15 – 451a 2).

122 Sur l'importance de ce rôle pour ainsi dire transcendantal de l'imagination, cf. C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 327-363.

interrompre une situation. Dans les deux autres cas, la douleur et le plaisir ne sont pas présents mais imaginés : « Lorsque, par les images ou par les concepts dans l'âme, comme si l'on voyait, on calcule et on délibère sur les choses à venir par rapport aux présentes, et lorsqu'on déclare qu'il y a là de l'agréable ou du douloureux, on fuit ou on poursuit. »[123]. La plupart des animaux n'ont que l'imagination sensitive, c'est-à-dire la capacité de se réactiver des données sensorielles (y compris la douleur et le plaisir) en absence de l'objet, ce qui donne un contenu plus ou moins déterminé à leur désir, selon le type de sensation dont ils sont capables. Mais il semble bien que certains animaux non humains soient aussi capables de raisonnement (*logistikoi*) et possèdent la *phantasia* appelée *logistikè* (calculatrice) ou *bouleutikè* (délibérative) : « Ainsi donc, l'imagination sensitive, comme on l'a dit, se trouve aussi dans les autres animaux, mais la délibérative seulement dans ceux qui sont capables de raisonnement ; en effet, quand on se demande si on fera ceci ou ceci, c'est déjà la tâche d'un raisonnement et il est nécessaire d'utiliser une unité de mesure, car on suit le meilleur, de sorte qu'on peut faire une seule à partir de plusieurs représentations »[124]. Chez les humains aussi, le raisonnement pratique peut aussi se contenter de suivre ces facultés, dans tous les cas où l'on vise un bien seulement représenté (le *phainomenon agathon*, qui n'est plus, comme chez Platon, nécessairement opposé au bien réel). Mais seuls les humains peuvent faire intervenir des concepts dans le raisonnement, soit comme buts soit comme détermination du caractère bon ou mauvais de la chose. Le juste et l'injuste, par exemple, constituent de tels concepts dont il faut tenir compte dans l'action, et qui nécessitent la faculté intellective[125].

En ce qui concerne enfin la pensée, il faut la concevoir, de même que la sensation, comme un acte identique à la forme pensée : « Lui-même (le *noûs*) est intelligible comme les intelligibles. En effet, pour les choses sans matière, c'est la même chose que le pensant et le pensé, car la science théorique et ce qui est connu par elle sont la même chose. »[126]. Penser, c'est activer une notion qui se trouve en

---

123 *De An.* III 7, 431b 6-9.

124 *De An.,* III 11, 434a 5-10. Voir, sur la question de la *phantasia* animale, J.-L. Labarrière (1984).

125 *De An.,* III 10, 433a 26-30 : « L'intellect est donc toujours correct, mais le désir et l'imagination sont et corrects et non corrects. C'est pourquoi, c'est toujours le désirable qui meut, mais il est soit le bien soit le bien apparent (*phainomenon agathon*)— et pas n'importe lequel mais le bien pratique, c'est-à-dire celui qui peut être autrement ». Cf. aussi *De motu animalium*, 7, 700b 17-24 et 702a 17-19, 701 a 7-25.

126 *De Anima* III 4, 430a 2-5. Les intelligibles n'appartiennent pas tous au domaine théorique ; il y a aussi une intelligence pratique qui pense les concepts pratiques, comme on le verra plus amplement dans le chapitre consacré à la philosophie pratique. D'autre part, on voit par la présente citation que l'identité du sujet et de l'objet est valable tant pour la pensée des concepts simples, ou intelligence au sens strict, que pour la pensée discursive ou *dianoia*, qui articule les concepts en jugements et en raisonnements. Sur le rôle de l'intelligence par rapport à la science, cf. les développements sur les *Analytiques* au premier chapitre.

nous, et qui donc, de potentielle qu'elle était, devient réalisée ou « en acte »[127]. Cependant, il n'y a pas de dualisme entre cette notion pensée et ce qui en nous la pense, mais l'acte se confond avec son contenu, il *est* la forme pensée et non une autre forme qui contiendrait cette forme. Ce que nous appelons la « faculté » de penser est seulement l'ensemble des notions acquises et prêtes à être pensées, et l'acte de penser est la conscience de l'une d'elles qui devient active en nous. Et c'est par un acte de désir ou de volonté que nous suscitons cette activation : « penser dépend de l'homme lui-même, lorsqu'il le veut, tandis que sentir ne dépend pas de lui, car le sensible doit être présent » (417b 24-26). De cette intelligence active ou prête à être activée, il faut seulement distinguer ce qui l'a produite, c'est-à-dire ce qui a créé une première fois les notions générales à partir des multiples expériences[128]. C'est cela qu'Aristote appelle l'intelligence « productrice » (*noûs poiètikos*), dans un passage qui a donné lieu chez ses commentateurs à toutes sortes d'interprétations théologisantes ou néo-platonisantes[129]. Il s'agit d'un paragraphe très bref et dont le texte est peut-être altéré, ce qui explique en partie la grande variété de lectures qu'il a suscitée. Il n'est pas étonnant cependant que cette intelligence-là soit dite être « cela même qu'elle est », car cette expression signifie qu'elle ne s'identifie à rien d'autre, contrairement à l'intelligence constituée par l'ensemble des notions acquises. Il n'est pas étonnant non plus qu'elle soit dite « impassible » (puisqu'elle produit des notions à partir d'un certain matériel, mais n'est pas elle-même transformée), « séparée » (puisqu'elle ne se confond avec aucune notion ni aucun organe), ni qu'il n'y en ait aucun souvenir (car, comme nous l'avons vu, on peut se souvenir d'une pensée, mais pas d'un acte de production qui n'est pas lui-même pensé). La seule difficulté reste de comprendre pourquoi elle est dite « immortelle et éternelle ». Qu'il s'agisse d'une immortalité individuelle après la mort du corps est très peu probable, car elle n'aurait aucune action en dehors d'un corps qui lui fournit les données sensorielles à partir desquelles elle produit ses objets propres. Puisque l'acte de produire est inaffecté aussi bien par les données qui lui servent de matière que par les formes qu'il produit, on peut considérer qu'il n'a rien d'individuel, qu'il n'est influencé d'aucune manière par les expériences de l'individu mais est toujours le même acte, quelle que soit la matière à laquelle il s'applique à chaque fois. C'est peut-être en ce sens qu'il est dit éternel, dans la mesure où c'est toujours le même acte, non différencié par les individus et les circonstances diverses où il s'applique, et qui sera donc « cela même qu'il est » tant qu'il y aura des hommes. Il est difficile d'atteindre la certitude à ce propos, mais cette conjecture me semble du moins cohérente avec l'ensemble de la pensée aristotélicienne.

---

[127] *De Anima*, III 4, 429 a 13-24.

[128] Cf. ci-dessus, p. 11-12, pour la description de l'induction des notions générales dans les *Analytiques*.

[129] *De Anima*, III 5, 430 a 10-25. On trouve dans la traduction de P. Thillet un appendice consacré aux commentaires arabes du traité, chez lesquels le débat sur les intellects s'est assorti d'un enjeu théologique.

II. La philosophie première : domaine de l'éternel immobile

L'objet de la philosophie première est défini plusieurs fois dans le corpus. Dans la physique, il s'agit de la forme, étudiée pour elle-même et non en tant qu'elle informe une matière : « à propos du principe selon la forme, s'il est un ou multiple, et quel ou quels il est, c'est la tâche de la philosophie première de le déterminer avec exactitude, aussi remettons-le à cette occasion » (*Phys.* I 9, 192a 34-b 2) ; ou encore : « mais comment se comporte le séparable et quel il est, c'est la tâche de la philosophie première de le déterminer. » (*Phys.* II 2, 194b 9-15). De même, dans *De l'âme* I 1, 403b 15-16, le physicien étudie « toutes les fonctions et les affections de tel corps et de telle matière » (c'est-à-dire du corps et de la matière naturels), le technicien, celles qui ne viennent pas naturellement dans la matière, le mathématicien celles « qui n'appartiennent à aucun corps en particulier et sont par abstraction » ; et enfin le philosophe premier étudie les formes « en tant qu'elles sont séparées », c'est-à-dire, le plus probablement, indépendamment de tout rapport à une matière et afin de mettre en évidence toutes les propriétés et distinctions des formes en tant que telles. D'autres passages renvoient exclusivement au moteur immobile de l'univers : la philosophie première s'occupe du « principe immobile » du mouvement (*Gen. Corr.*, I 3, 318a 5) ; les « leçons sur la philosophie première » ont déterminé de quelle manière est mû le premier mû et meut le premier moteur (*Mouvement des anim.* 10, 703b 6-9)[130]. De même, en *Métaphys.* E, où se trouve la distinction des trois sciences théoriques, la première d'entre elles est dite s'occuper des « choses séparées et immobiles », immédiatement identifiées aux « causes des dieux apparents », c'est-à-dire aux moteurs des astres (E 1, 1026 a 16-18). La divinité de ses objets lui octroie le statut de « théologique », unique occurrence de l'adjectif dans ce sens scientifique (1026a 19) [131], car « il n'est pas obscur que, si le divin existe quelque part, il existe dans cette sorte de nature, et la science la plus honorable doit concerner le genre le plus honorable. » (1026 a 20-22). Enfin, le livre Λ, qui contient cette étude des moteurs immobiles, attribue de la même manière la recherche de l'immobile à une autre science à côté de la physique : « Il y a trois substances : une sensible (elle-même

[130] En revanche, la proposition de *Du ciel* III 1, 298 b 19-20 : « Le fait que certains des étants soient ingénérables et absolument immobiles est plutôt l'objet d'une autre étude, antérieure à la physique », devrait plutôt renvoyer à la science générale des étants, puisqu'aucune science particulière ne s'interrroge sur l'existence de son objet.

[131] Comme l'a montré Richard Bodéüs (1992, p.), ni chez Platon ni chez Aristote il n'existe une science qui aurait pour objet les dieux de la religion traditionnelle ; pour Aristote, la science ne peut connaître qu'à partir de l'expérience sensible, de sorte que des « dieux invisibles » il ne peut y avoir qu'une connaissance vraisemblable, par une critique dialectique des opinions. Les quelques passages du corpus où il est question de « théologiens », désignent des poètes ou des anciens parlant des dieux de la mythologie, qui rejoignent parfois les physiciens sur certaines éléments doctrinaux, de sorte qu'ils sont parfois mentionnés conjointement à ceux-là (cf. *Métaphys.* A 3, 983b 29 ; B 4, 1000a 9 ; Λ 6, 1071b 27 ; Λ 10, 1075b 26 ; N 4, 1091a 33). Cf. aussi B. Botter (2005).

divisée en une éternelle et une périssable, cette dernière étant reconnue par tous, par exemple les plantes et les animaux) et une immobile, que certains disent être séparable, les uns la divisant en deux, les autres rangeant dans la même nature les formes et les objets mathématiques, les autres encore admettant seulement les objets mathématiques. Les deux premières relèvent donc de la physique (car elles admettent le mouvement) tandis que la dernière relève d'une autre science, s'il n'y a aucun principe commun entre elles. » (Λ 1, 1069 a 30-b 2)[132]. Les diverses conceptions de la substance immobile qui sont mentionnées dans ce passage renvoient à trois courants platoniciens selon le rapport qu'il établissent entre les « Idées » et les objets mathématiques ; les trois conceptions seront réfutées aux livres M et N de la *Métaphysique*.

L'ensemble des passages révèle en tous cas deux critères distincts pour déterminer ce qui relève de la philosophie première, l'un définissant un objet particulier, qui ne peut être que les moteurs immobiles des sphères cosmiques, l'autre définissent un type d'enquête ontologique consacré à la forme en général, que l'on trouve aux livres Z et H de la *Métaphysique*. Ce double usage de l'expression « philosophie première » n'est pas gênant si l'on admet qu'elle ne constitue pas le nom d'une science mais en indique simplement la primauté. Comme la primauté par la généralité de l'enquête est plutôt caractéristique de l'ontologie (qui peut, en tant que telle, être appelée « philosophie première »), je me concentrerai d'abord, dans cette partie, sur la primauté par l'immobilité absolue de l'objet.

La nécessité de l'existence d'un moteur immobile, résultait déjà, nous l'avons vu, de la théorie du mouvement universel exposée dans la *Physique*. Dans les premiers chapitres du livre Λ, Aristote commence par rappeler l'argument physique selon lequel, puisqu'il y a un mouvement éternel, il doit y avoir aussi un moteur éternel. Ensuite, il en déduit ce qui ne relève plus de la physique : puisque ce moteur est un principe premier, il doit être une substance, sinon, en tant qu'attribut, il aurait encore une substance comme principe antérieur ; cette substance doit toujours être en acte pour que la possibilité même d'une modification du premier mouvement soit exclue ; pour remplir cette condition, elle doit être sans matière, c'est-à-dire consister uniquement dans un acte, sans un sujet distinct de l'acte. Aristote dispose d'un modèle pour un tel acte où sujet et objet sont identifiés, à savoir le modèle de l'intellect tel qu'il est décrit dans le traité *De l'âme*. L'intellect, en effet, est une substance puisqu'il est un

---

[132] Il s'agit probablement des mêmes sortes de substances, et donc des mêmes divisions de la science ou de la philosophie, dans le passage de Γ 2 : « Et il y a autant de parties de la philosophie qu'il y a de substances, de sorte qu'il y a nécessairement parmi elles une première et une suivante. En effet, l'étant et l'un sont immédiatement divisés en genres ; c'est pourquoi les sciences aussi doivent les suivre. Car le philosophe se dit comme le mathématicien : celle-ci aussi possède des parties, et il y a une première science, une deuxième et d'autres à la suite dans les mathématiques. » (1004 a 2-9). Pour une étude approfondie du rôle de ce passage au sein du chapitre, voir L.-A. Dorion, (2006).

type d'âme et de forme (et la possibilité était ouverte dans ce traité que ce type d'âme puisse être indépendant d'un corps), et, quand il est en acte, il n'est rien d'autre que l'acte de penser et la pensée elle-même. Une nouvelle exigence est ajoutée en Λ à propos de l'intellect cosmique : puisqu'il est principe ultime, il ne peut dépendre d'un objet pensable extérieur à lui, de sorte qu'il ne peut penser que lui-même. C'est pourquoi il est « pensée de la pensée », puisqu'il est pensée de lui-même qui est une pensée[133]. Il faut d'ailleurs comprendre cette expression de manière non dualiste ni réflexive, car il n'y a pas de scission en l'intellect entre ce qui pense et ce qui est pensé, entre un soi et un retour sur soi, mais il y a seulement une forme pensée, sans sujet qui la pense. La grande difficulté de cette conception est de savoir comment cet acte est producteur de mouvement. Dès les commentateurs grecs, une tradition s'est établie selon laquelle l'intellect moteur meut en étant cause finale du mouvement de la première sphère ; c'est en effet ce que semble indiquer la phrase « il meut donc comme un objet d'amour, et les autres choses meuvent par ce qui est mû »[134]. Mais comment la sphère peut-elle aimer, désirer ou penser l'intellect moteur, et pourquoi, si c'est lui sa fin, se meut-elle circulairement pour l'atteindre ? Devant ces difficultés, l'interprétation finaliste s'est infléchie vers une interprétation imitative, selon laquelle les astres atteignent dans la mesure où ils le peuvent, c'est-à-dire par leur mouvement, la perfection qu'ils désirent, qui est l'immobilité. On a montré récemment à quel point cette explication était insatisfaisante et quelle était son origine[135]. Un espace est donc ouvert depuis peu pour tenter de nouvelles hypothèses explicatives qui pourraient compenser le peu d'indications explicites dont nous disposons dans le corpus.

III. Une science générale de tous les étants

Les trois premiers livres de la *Métaphysique* constituent l'introduction historique et thématique à la nouvelle science qu'Aristote cherche à instituer et à laquelle il doit encore donner son nom propre. Le livre A s'ouvre sur une brève description des étapes cognitives menant des sensations à la science en

---

133 Λ 7, 1072b 17-21 ; 9, 1074b 21-35. Tous ces caractères appartiennent à chacun des intellects cosmiques nécessaires pour expliquer l'ensemble des mouvements de toutes les sphères célestes, comme Aristote le montre au chapitre 8.

134 Λ 7, 1072b 3-4.

135 S. Broadie (1993) fait remarquer que le modèle paradigmatique de la cause est précisément ce qu'Aristote reproche à Platon et elle propose que l'acte du premier moteur soit la substance même de la première sphère ; E. Berti (1999) montre que c'est Alexandre qui a étendu à l'imitation du premier moteur les affirmations d'Aristote concernant l'imitation du mouvement éternel par les générations d'êtres vivants. Il avance également de nombreux arguments très convainquants contre l'interprétation finaliste (2000).

passant par l'expérience. Prenant la médecine pour exemple, Aristote affirme que l'art (*technè*) est plus savant (*sophôteros*) que la simple expérience, parce qu'il connaît les causes des faits et pas seulement les faits[136]. Ensuite, parmi les arts, ceux qui sont le moins utilitaires sont considérés comme les plus savants (981b 17-20), et, par conséquent, les théorétiques davantage que les productifs (982a 1). La « sagesse » est donc une science qui a affaire à certains principes et causes, et il reste à déterminer lesquels. Pour ce faire, Aristote cite six « conceptions » (*hupolèpseis*) que « nous avons »[137] à propos du savant (982a 8-21), qu'il reprend ensuite une à une pour les justifier en les ramenant à quelques caractères essentiels (982a 21-b 10). La première, le fait de tout connaître, « appartient nécessairement à celui qui possède la science générale » ; la deuxième, celle de connaître les choses les plus difficiles, renvoie également aux choses les plus générales ; la troisième, le fait de connaître les choses les plus exactes, renvoie aux sciences utilisant le moins d'éléments, comme l'arithmétique par rapport à la géométrie ; la quatrième, le fait d'être le plus aisément enseignée, renvoie à toute étude théorique des causes ; la cinquième, le fait d'être étudiée pour elle-même, caractérise la science des choses « les plus scientifiques », c'est-à-dire « des choses premières et des causes » ; enfin, la sixième, l'exigence d'être la science qui commande et non celle qui sert, caractérise la science de la fin, c'est-à-dire « du meilleur dans toute la nature ». Le « nom que l'on cherche » (*sophia* étant un nom provisoire) doit donc indiquer *une science générale connaissant les causes premières les plus simples*, y compris la fin, puisqu'elle compte parmi les causes. Puisqu'il y a quatre types de causes, poursuit Aristote, il sera utile à notre enquête d'examiner comment en ont parlé nos prédécesseurs. Cet examen occupe les chapitres 3 à 9, et révèle que les causes premières proposées pour expliquer tous les étants ont pu être de type physique, mathématique ou éidétique (au sens platonicien).

Cependant, ni le champ d'application de la « science recherchée » ni les principes par lesquels il faut le connaître ne sont encore déterminés. Le livre B[138] développe à ce propos une série de questions embarrassantes (ou « apories »), en proposant des arguments à l'appui de chacune des deux réponses opposées qui sont *a priori* possibles. Bien entendu, ces arguments ne sont pas tous valables dans le

---

[136] 981a 29 : *to hoti* et *to dioti* : mêmes expressions pour caractériser la science dans les *Analytiques*.

[137] Le « nous » dans ce premier livre est parfois explicitement complété par « les Platoniciens », ce qui indique que, tout en défendant déjà ses propres conceptions, Aristote ou bien appartenait encore à l'Académie lorsqu'il rédigea en tout cas certains passages, ou bien parlait devant un auditoire platonicien dont il se sentait encore assez proche. Ici, cependant, le « nous » semble être plus large et inclure tous les usagers du terme grec courant.

[138] Entre A et B, le livre α (*alpha elatton*) confirme l'importance de la connaissance par les causes. Certains interprètes ont supposé qu'il était mal placé ici et constituait plutôt une introduction à la *Physique* ; mais, si rien de neuf n'est affirmé à propos des causes par rapport à cet ouvrage, on peut montrer cependant que la structure causale dépasse le cadre des étants physiques et s'applique légitimement à une science générale des étants.

cadre aristotélicien (sinon ils ne seraient pas contradictoires) ; on peut même remarquer que sont nettement plus développés ceux qui constituent des objections extérieures aux thèses d'Aristote.

Les trois premières apories concernent la science des premiers principes. On se demande à son propos 1) si cette science est unique pour toutes les causes ; 2) si elle étudie aussi les principes démonstratifs ; 3) si elle étudie à elle seule toutes les substances, c'est-à-dire les sensibles et les non-sensibles, si du moins il en existe certaines sortes. Le livre A avait répondu positivement à ces trois questions, sans toutefois en donner de démonstration ; ce sera la tâche principale du livre Γ. Les apories 4 et 5 prolongent les trois premières : 4) existe-t-il d'autres genres de substances que les sensibles ? et 5) notre étude inclut-elle aussi les attributs par soi des essences et les notions abordées par les dialecticiens ? Les apories suivantes concernent les principes eux-mêmes : 6) sont-ils les genres ou les composants matériels ? 7) si ce sont les genres, sont-ce les premiers ou les derniers ? 8) existe-t-il une ou plusieurs causes séparables ? 9) les principes sont-ils limités par le nombre ou par l'espèce ? 10) sont-ils les mêmes ou différents pour les choses corruptibles et les choses incorruptibles ? 12) sont-ils universels ou particuliers ? 13) sont-ils en puissance ou en acte ? Les réponses à ces questions sont dispersées parmi les livres Z, H, Θ, Λ, M et N. La onzième aporie consiste à savoir si l'être et l'un ne sont rien d'autre que l'être des étants ou s'ils sont les prédicats d'un certain sujet. Dès les *Topiques*, Aristote avait affirmé que l'être et l'un sont des prédicats universels et ni des substances ni des parties de l'essence d'aucune chose ; il définira clairement leur statut en Z 16 et en I 2. Enfin, une quatorzième question est posée, mais elle sera traitée en même temps que la quatrième dont elle constitue un aspect : faut-il considérer les objets mathématiques comme des substances indépendantes ?

Le livre Γ ouvre l'euporie ou la construction de la réponse proprement aristotélicienne à toutes les questions posées, en affirmant d'emblée :

« Il y a une science qui étudie l'étant en tant qu'étant et ses propriétés par soi. Elle n'est la même qu'aucune de celles qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'envisage l'étant en tant qu'étant en général, mais, après en avoir découpé une partie, étudient à propos de celle-ci ses propriétés, comme par exemple les sciences mathématiques. Or, puisque nous cherchons les principes et les causes les plus hautes, il est clair qu'elles doivent appartenir à une certaine nature par elle-même. Si donc ceux qui cherchaient les éléments des étants cherchaient ces principes-là, nécessairement ces éléments sont ceux de l'étant non par accident mais en tant qu'étant ; c'est pourquoi nous aussi devons saisir les premières causes de l'étant en tant qu'étant. »[139].

L'expression « l'étant en tant qu'étant », qui apparaît parfois aussi au pluriel : « les étants en tant qu'étants », est la clé de voûte de la solution ; en effet, les règles scientifiques exposées dans les *Analytiques* interdisaient la conception d'une science unique de tout ce qui existe, dans la mesure où ceci

[139] Γ1, 1003a 21-32.

constitue un objet impossible à définir selon une essence propre ni à expliquer par des principes propres. C'est pourquoi, Aristote n'annonce pas que sa science générale étudiera tous les étants selon ce qu'ils sont chacun en particulier, mais seulement en tant qu'ils sont des étants, c'est-à-dire en tant qu'ils ont l'être et que cela leur confère certaines propriétés — qui sont donc les propriétés universelles des étants en tant qu'étants. Le deuxième chapitre du livre a pour rôle d'apporter des arguments en faveur de la possibilité de la science générale des étants, avant de passer à l'examen, qui occupera tout le reste du livre, du principe le plus général et le plus fondamental de tout être et de tout langage, à savoir le principe de non-contradiction. Mais il faut d'abord replacer la question de l'être dans son contexte historique et se remettre à l'esprit ce qui sert d'appui implicite au livre Γ.

En effet, étudier les étants en tant qu'étants suppose d'étudier aussi la signification du fait d'être. Or, c'était déjà une des préoccupations de Platon, particulièrement dans le *Sophiste*, qui apparaît parfois en filigrane dans l'enquête ontologique d'Aristote[140]. La conception platonicienne est que tout ce qui est est par sa participation à la Forme « être », c'est-à-dire à l'être en soi qui n'est rien d'autre qu'être. Dans une telle conception, l'être est nécessairement univoque. Cela entraîne la nécessité, pour que les étants se distinguent de l'être en soi, de reconnaître qu'ils sont d'une certaine manière des non-êtres par rapport à l'être. Une telle conséquence n'est pas nécessaire, dit Aristote, si l'on admet que l'être de celui-ci n'est pas le même que l'être de ceux-là, autrement dit, s'il y a des différences dans l'être même ou si l'être est plurivoque[141]. Dès lors, l'unité de cette plurivocité devient problématique, car elle ne peut être générique : dès les *Topiques*, Aristote fait remarquer que l'être, du fait qu'il s'attribue à toutes choses, ne peut être le genre d'aucune chose parce que le genre ne peut s'attribuer à ses propres différences[142]. S'il est donc vrai que tous les étants reçoivent des attributs universels tels que « être », « un », ou encore « même » et « autre », ces attributs n'interviennent dans la définition d'aucun d'eux. Ce sont des attributs transcatégoriaux, qui ne peuvent avoir, par conséquent, une signification unique.

L'exposé le plus complet des multiples sens de l'être se trouve au livre Δ de la *Métaphysique*, chapitre 7. L'être dont on cherche ici les significations est le verbe ou le prédicat qui exprime le fait d'être pour un sujet. Aristote distribue ces significations selon trois oppositions principales : « être » peut signifier « être par soi » ou « être par accident » ; « être en puissance » ou « être en acte » ; « être vrai » — mais pas « être faux », car cela s'exprime par la négation de l'être, c'est-à-dire par le non-être. On peut observer que toutes ces distinctions sont valables tant pour l'usage copulatif que pour l'usage

---

140 Comme l'ont remarqué plusieurs interprètes, notamment De Strycker (1972) et Leszl (2006).

141 Cette critique d'un Platon encore trop proche de Parménide se trouve en *Métaph.* N 2, 1089 a 2-31.

142 *Top.* IV 6, 127a 26-34 ; *Métaphys.* B 3, 998b 17-28. Ces nécessités logiques ont probablement été discutées au sein de l'Académie, mettant en question la possibilité que l'être soit, comme dans le *Sophiste*, l'un des cinq plus grands genres.

existentiel du verbe ; par exemple, on peut être voyant en puissance ou en acte (1017b 2-3 : usage copulatif) et le blé est en puissance quand il n'a pas encore poussé (1017b 8 : usage existentiel).

Dans la première opposition, le verbe « être », quand il signifie « être par accident », peut être remplacé par le verbe « être attribué à » (*sumbebèkenai*, littéralement : « venir avec ») ; par exemple, selon l'usage copulatif, « l'homme est (par accident) blanc » peut être remplacé par « le blanc est attribué à l'homme » (1017a 12-13) ; selon l'usage existentiel, « le blanc est » signifie « le blanc est attribué à un sujet » (1017a 19-22). Le premier usage exprime la relation accidentelle entre un sujet et un attribut, le deuxième la modalité d'être accidentelle des attributs, qui ont besoin d'un sujet pour exister. Par opposition à cela, l'être par soi devra désigner la relation nécessaire entre un sujet et un attribut, ou la modalité d'être indépendante des substances — et l'on retrouve les distinctions déjà établies dans les *Catégories* et les *Analytiques*. Cependant, le texte de Δ n'est pas aussi clair, et il suscite toujours de nombreuses questions et hypothèses. Il ne comporte pas de référence explicite au mode d'être des substances, qu'on doit donc suppléer par opposition au mode d'être accidentel ; en revanche, la liste des attributs présentés comme autant de significations de l'être par soi (1017a 22-27) peut renvoyer à l'usage copulatif de l'être signifiant une relation nécessaire : en effet, les genres, les propres et les différences, qui sont des attributs par soi de leur sujet, peuvent désigner des choses de toutes les catégories. Autrement dit, il y a autant de possibilités de dire « est » au sens de « est par soi » qu'il y a de catégories, puisque dans chacune on peut établir des relations nécessaires entre le sujet et l'attribut.

La deuxième opposition se base sur un usage typique de la langue grecque, selon lequel « dire ce qui est » signifie « dire ce qui est vrai » ; selon cet usage, qu'on a appelé « véritatif », l'affirmation est d'emblée vraie et non susceptible d'être vraie ou fausse ; de son côté, la négation est d'emblée fausse et exprime ce qui n'est pas.

La troisième opposition est bien connue et se trouve partout dans l'œuvre d'Aristote : « ceci est cela » ou « ceci existe » peut s'entendre aussi bien potentiellement qu'effectivement[143]. L'étude approfondie de ces deux modes d'être occupe à peu près tout le livre Θ.

Les différentes significations du verbe ne s'excluent pas mais peuvent s'additionner : dans « Socrate est un homme », le « est » est à la fois par soi, vrai et en acte. Contrairement à d'autres

[143] En N 2, 1089 a 26-30, l'être en puissance est appelé non-être, dans la mesure où « puisque le non-être suivant les cas se dit d'autant de façons que les prédications, et qu'à côté de cela se dit le non-être comme faux et celui selon la puissance, c'est de celui-ci que vient la génération : du non-homme mais homme en puissance vient l'homme, du non-blanc mais blanc en puissance vient le blanc. » Il n'y a pas de contradiction entre l'attribution tantôt de l'être tantôt du non-être à la puissance ; c'est, comme le dit W. Leszl (2006, p.10), une différence de point de vue : l'homme en puissance est, dans la mesure où il est en puissance, et n'est pas, dans la mesure où il n'est pas encore effectivement devenu homme.

chapitres du même livre, ici aucune mention n'est faite d'une éventuelle unité de ces significations, que ce soit sous la forme d'un noyau commun à toutes ou moyennant une certaine relation qu'elles entretiennent entre elles.

Il faut garder à l'esprit l'ensemble de ces distinctions quand on aborde la première objection adressée à la science de l'être en tant qu'être en Γ2, à savoir : l'être se dit de plusieurs façons, or, si cette plurivocité est une homonymie[144], il ne peut y avoir une seule science de toutes ses significations. Contre cette éventualité, Aristote montre que, si beaucoup de choses sont dites « être » en des sens différents de « être », il n'empêche que dans la définition de chacun de ces sens se trouve un terme commun, qui est la substance (*ousia*) :

« Certes l'être se dit de plusieurs façons, mais en référence à une seule et même nature et non par homonymie. Comme tout ce qui est sain se réfère à la santé, l'un du fait de la conserver, l'autre du fait de la produire, l'autre du fait d'être un signe de santé, l'autre parce qu'il en est le réceptacle, et comme tout ce qui est médical se réfère à la médecine […], ainsi l'être se dit de plusieurs façons mais se réfère toujours à un principe ; car les uns sont dits étants parce qu'ils sont des substances, les autres parce qu'ils sont des affections d'une substance, les autres parce qu'ils sont un chemin vers une substance ou des destructions ou des privations ou des qualités ou des choses productrices ou génitrices d'une substance ou de ce qui est dit en référence à la substance, ou des négations de cela ou d'une substance (c'est pourquoi aussi nous disons que le non-être est non-être). De même donc que de toutes les choses saines il y a une seule science, de même aussi pour les autres cas. »[145].

La raison pour laquelle le terme « substance » se trouve ainsi dans toutes les significations de « être », c'est que rien ne peut exister, de quelque façon que ce soit (effective, virtuelle, fictive, sensible, abstraite,…), sans être quelque chose d'une substance, y compris sous la forme négative d'un non-être, car toute négation est déterminée, est négation de quelque chose. La substance est donc, au niveau logico-linguistique, le point commun de toutes les significations de l'être parce qu'elle est, au niveau physico-ontologique, la condition d'existence de toutes les autres choses. Cependant, la science des étants en tant qu'étants n'étudie pas la substance en elle-même, c'est-à-dire selon ce qu'elle possède en propre, pas plus que les autres étants en tant que ce qu'ils sont chacun en particulier, mais elle les étudie tous en tant que, du fait même qu'ils sont, ils possèdent certaines propriétés en commun, parmi lesquelles Aristote cite : l'un, l'être, le même, l'autre, le semblable, l'égal, le différent, le contraire, l'achevé, l'antérieur et le postérieur, le genre et l'espèce, le tout et la partie, « et les autres du même type » (1005a 11-18). Ce n'est pas un hasard si tous ces termes transcatégoriaux étaient également

144 Au début du traité des *Catégories*, Aristote définit les homonymes comme des choses qui possèdent le même nom mais pas la même définition de ce nom, de sorte qu'elles n'ont en réalité rien de commun.

145 Γ 2, 1003a 33-b 12.

étudiés par d'autres penseurs, les « dialecticiens », auxquels Aristote reproche cependant de ne s'intéresser qu'au niveau logico-linguistique, sans se soucier de leur appartenance aux choses qui sont, sans les utiliser donc pour atteindre une meilleure connaissance du réel (1004b 8-10). Quant à l'étude effective de toutes ces notions dans la *Métaphysique*, on la trouve exposée de la manière la plus systématique dans les livres Δ et I [146].

A la même science, c'est-à-dire à celle du philosophe, poursuit Aristote, il faut aussi rattacher l'étude des axiomes les plus généraux, en particulier celle du principe indispensable à toutes les connaissances et qui ne repose sur rien d'antérieur, principe « anhypothétique » donc (1005b 14), qui se formule comme suit : « Il est impossible que la même chose appartienne et n'appartienne pas à la même chose sous le même aspect » (1005b 19-20). Ce principe ne peut être démontré par une démonstration proprement dite, puisqu'il faudrait pour cela recourir à des propositions antérieures, mais il peut l'être indirectement, par la réfutation de sa contradiction ; si, en effet, quelqu'un le conteste, on peut réfuter la contestation et le faire apparaître ainsi, négativement, comme nécessaire. Aristote va dès lors réfuter la thèse « héraclitéenne » selon laquelle une même chose peut être et ne pas être, et la thèse « protagoréenne » selon laquelle une même chose peut être vraie et non vraie, réfutation qui le mène à montrer l'existence d'une vérité inhérente aux choses et non relative aux observateurs[147].

Il reste à se demander quelle est la contribution des livres Z et H au projet qui vient d'être décrit. Le premier est introduit comme une étude de la substance, dont la nécessité est justifiée d'abord par la priorité, parmi les étants, de la substance (sujet) et de l'essence (*ti esti*), conformément aux acquis des *Analytiques*, ensuite par l'observation que tous les philosophes, lorsqu'ils s'interrogent sur l'être, s'interrogent en fait sur la substance. L'enquête abandonne ainsi le terrain de l'étant en tant qu'étant, auquel il n'est plus fait allusion, pour se tourner vers un passage en revue des prétendants au titre de substance (Z 2, proche de Δ 8) et définir des critères de reconnaissance : est substance soit le sujet ultime qui n'est plus attribué (1028b 36-37), soit ce qui constitue un « ceci déterminé » (*tode ti*) et existe

---

[146] Le livre E prend le même point de départ que Γ 1, mais s'oriente plutôt vers la distinction des trois sciences théorétiques partielles, physique, mathématique et philosophie première, et finit par attribuer à celle-ci à la fois l'étude des principes divins et celle de l'être en tant qu'être. L'interprétation de ce passage est très controversée, en raison de la difficulté à le concilier avec Γ, mais il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail des propositions. Cf. A. Stevens (2006).

[147] L'attribution de ces thèses à Héraclite et à Protagoras vient du *Théétète* de Platon, mais il est bien connu qu'il s'agit plutôt d'une interprétation extrême de leurs propositions que d'une présentation fidèle. La référence implicite au *Théétète* est ici évidente, même si Aristote réfute le relativisme d'une toute autre façon que son prédécesseur. Pour le détail de l'argumentation de Γ 3-8, voir en particulier les analyses très claires de Crubellier et Zingano (2006).

de manière indépendante (*chôriston*) (1029a 28). La première exigence permet d'écarter l'universel et le genre, mais Aristote montrera plus longuement au chapitre 13 pourquoi ceux-ci ne peuvent être substances, et en particulier, au chapitre 16, pourquoi l'un et l'être ne peuvent être des substances. La matière répond seulement à la première exigence car, par elle-même, elle ne possède aucune détermination mais la reçoit toujours de la forme (*eidos*) qui lui est conjointe ; cependant, le statut de substance continue à lui être accordé[148]. D'autre part, la substance composée individuelle est certes une substance mais elle n'est pas définissable (ch. 15) tandis que la forme spécifique l'est. Il faut donc faire porter l'examen principalement sur celle-ci.

Le plan de Z n'est pas linéaire ; la plupart des interprètes s'y accordent, depuis les « généalogistes » qui cherchaient les strates de rédaction successives jusqu'à M. Burnyeat qui repère quatre « pistes » indépendantes constituant autant de nouveaux points de départ de l'enquête[149]. Aussi, plusieurs ensembles de chapitres contribuent, chacun sous un aspect différent, à l'éclaircissement de la notion d'*eidos*. L'ensemble Z 4-6 se présente explicitement comme une investigation « logique » du *ti èn einai*, expression traduite traditionnellement par « quiddité », qui se distingue de la simple essence (*ti esti*) en ce qu'elle désigne la détermination immanente d'une chose et non une autre chose à laquelle celle-ci participerait ou dans laquelle elle serait incluse comme dans une classe ; c'est ainsi que le *ti èn einai* va se confondre progressivement avec la forme. L'ensemble Z 7-9 établit, à propos des substances en devenir, les conditions de ce devenir, à savoir la préexistance d'une matière, d'une forme et d'un agent. L'ensemble Z 10-12 affronte la difficulté de l'unité de la définition, parallèle à l'unité de la chose à définir. Cette unité est expliquée par une analogie entre la structure matière/forme de la substance individuelle et la structure de la définition, dont le genre tient lieu de matière pour les différences, et dont la dernière différence exprime la forme spécifique ou la substance première. Enfin, le chapitre 17 considère le rôle causal de la substance formelle par rapport à la substance composée : « on cherche la cause de la matière, c'est-à-dire la forme, par laquelle elle est quelque chose, et c'est cela la substance »[150]. Cet acquis est confirmé, au livre H, par l'introduction des notions de puissance et d'acte : la matière est en puissance la substance composée tandis que la forme l'est en acte ; par exemple, les briques et le bois sont la maison en puissance tandis que l'« abri destiné à protéger des personnes et des biens » est la maison en acte ; mais c'est une seule et même chose une qui est ainsi désignée selon la puissance et selon l'acte, ce qui résoud le problème de l'unité réelle de la substance[151]. La forme ainsi définie n'existe pas en dehors des substances individuelles ; elle subsiste tant qu'elle est transmise, soit

[148] H 1, 1042a 32- b 8.

[149] M. Burnyeat (2001, p. 4).

[150] Z 17, 1041b 7-9.

[151] H 2, 1043a 5-21 ; 6, 1045a 23-33, b 18-23.

d'un individu à un autre lors des générations naturelles, soit d'un producteur à une matière dans les productions artisanales. Elle est, par conséquent, à la fois particulière, puisque réalisée dans une certaine substance individuelle, et générale, parce qu'elle confère à celle-ci les caractères essentiels de son espèce. Dans les vivants, où la forme est l'âme, il est clair que celle-ci comprend à la fois des traits spécifiques permettant de définir l'individu par l'intermédiaire de son espèce, et des traits individuels, en partie transmis par les ascendants et en partie acquis durant l'histoire personnelle de chacun. Mais seuls les traits spécifiques sont définissables et connaissables scientifiquement, car seuls ils ne se modifient pas au cours du temps.

LES SCIENCES PRATIQUES

Parmi toutes les choses que peut saisir l'intelligence, les unes ont des principes nécessaires, des causes qui produisent toujours les mêmes effets, les autres ont des principes contingents, qui peuvent produire des effets différents. De ce deuxième type de causalité relève particulièrement l'agir humain, sans que soient encore distinguées la production d'œuvres et la *praxis* proprement dite. C'est pourquoi, Aristote les regroupe parfois sous le terme commun de « pratiques » ; ainsi, au premier livre de la *Métaphysique*, décrivant la naissance et le développement des sciences et des techniques, il affirme que « les théorétiques sont plus savantes que les pratiques » (1, 982 a 1), et le contexte indique clairement que « les pratiques » désigne les techniques de production des choses nécessaires à la subsistance. La signification technique doit aussi être attribuée au terme « pratique » dans un passage définitionnel du deuxième livre : « la fin de la science théorétique est la vérité, celle de la pratique est l'œuvre (*ergon*) ; car, même s'ils examinent comment est une chose, les praticiens n'étudient pas la cause en elle-même mais relativement à quelque chose et à une situation présente » (1, 993 b 20-23) ; on retrouve d'ailleurs la même affirmation dans le traité *Du ciel* si ce n'est que « la pratique » est remplacé par « la science poïétique » (III 7, 306 a 16-17). La technique se distingue donc de la science théorique en ce que : « Toute technique concerne la production et la fabrication et la réflexion sur la manière dont on produit l'une des choses qui peuvent être et ne pas être, et dont le principe se trouve dans le producteur et non dans le produit. »[152].

Ensuite, la production (*poièsis*) diffère de l'action (*praxis*) entendue au sens strict, en ce que « la fin de la production est autre chose <qu'elle-même> tandis que celle de l'action ne pourrait l'être car l'action réussie est elle-même la fin. »[153]. Toute production est faite en vue d'une utilisation, et cette utilisation est une action, de sorte que production et action concernent le même domaine d'objets mais

[152] *Éth. Nic.* VI 4, 1140 a 10-14.

[153] *Éth. Nic.* VI 5, 1140 b 6-7.

la première est subordonnée à la seconde : « Celle-ci (*scil.* la pensée pratique) commande à la poïétique, car tout producteur produit en vue de quelque chose et le produit n'est pas absolument la fin — il est une fin relative et pour quelque chose — mais il est ce qui rend possible l'action (*to prakton*) ; en effet, l'action réussie est la fin et c'est d'elle qu'il y a désir »[154]. De multiples exemples peuvent illustrer cette relation : la lyre est construite pour qu'on en joue, la tragédie est composée pour qu'on la récite, la médecine produit la santé pour qu'on se sente bien : jouer ou écouter de la musique, réciter ou écouter une pièce de théâtre, être bien portant, sont des actions utilisant des productions. Dans ses développements sur l'éthique, Aristote ajoutera que toutes les actions visent à leur tour une fin ultime, qui est le bonheur — et être heureux est une action. L'éthique étudiera donc les actions en tant qu'elles mènent au bonheur[155], et la politique les actions qui organisent la vie collective citoyenne.

La *praxis* concerne ainsi l'ensemble des activités humaines, dont la causalité n'est pas nécessaire et prévisible comme celle de la physique mais intentionnelle et imprévisible avec certitude[156]. Il ne faut donc pas prendre l'*Éthique*[157] pour une simple morale mais pour une étude générale du sens de la vie humaine, de ses fins et de ses moyens, ni la *Politique* pour un traité de gestion des États (même si certaines parties y sont consacrées) mais pour une étude de l'homme vivant en cités, c'est-à-dire,

---

154 *Éth. Nic.* VI 2, 1139b 1-4.

155 C'est pourquoi, l'étymologie du terme « éthique » (*to èthos* : le caractère) n'indique qu'un aspect de cette étude, qui embrasse toutes les conditions individuelles nécessaires pour mener une vie heureuse. La politique poursuit d'une certaine manière le même projet en examinant cette fois les conditions collectives d'accès au bonheur.

156 C'est cette imprévisibilité des décisions humaines qui, dans le *De Interpretatione,* entraînait que les propositions futures qui les expriment ne peuvent être dites ni vraies ni fausses. Nous avons vu qu'au sens strict la *praxis* se distingue de la *poièsis* en tant que son activité ne vise pas un produit extérieur mais est à elle-même sa propre fin, mais que toutes deux concernent le contingent et que les techniques de production sont subordonnées aux fins pratiques, de sorte que les sciences de ces fins doivent en guider le développement.

157 Le corpus contient trois livres d'éthique, l'*Éthique à Nicomaque*, l'*Éthique à Eudème* et la *Grande Morale.* Celle-ci est généralement considérée comme n'étant pas de la main d'Aristote mais de celle d'un proche collaborateur ; elle ne présente pas de variations doctrinales remarquables. La question de la datation relative de l'*Éthique à Nicomaque* et de l'*Éthique à Eudème* a beaucoup perdu de sa pertinence depuis les derniers travaux d'A. Kenny (1999 ; voir en particulier l'Appendice), qui, après avoir récapitulé tous les arguments avancés dans un sens ou dans l'autre, conclut que les différences existant entre les deux traités peuvent s'expliquer par d'autres raisons que la raison chronologique, notamment en fonction d'un auditoire plus ou moins professionnel ou plus ou moins académique. Trois livres sont communs aux deux traités et sont conventionnellement cités dans l'*Éthique à Nicomaque* (V, VI, VII, qui correspondent aux IV, V, VI de l'*Éthique à Eudème*).

comme on va le voir, de l'homme pleinement homme. Or, au début de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote présente son enquête comme politique et la place comme telle en position architectonique :

« Nous voyons que les capacités les plus honorées lui sont soumises, comme la stratégie, l'économie, la rhétorique ; et, comme elle utilise les autres sciences pratiques, et en outre légifère sur ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, on peut dire que sa fin comprend celles des autres, de telle sorte que c'est elle le bien humain. »[158].

La suite du texte ajoute qu'un facteur de supériorité de la politique par rapport à l'éthique est qu'il vaut mieux atteindre et conserver la fin ultime pour toute une cité que pour un seul individu. Il ne faut cependant pas interpréter cette subordination comme celle de l'individu par rapport à la collectivité, selon le préjugé très répandu à propos des « Grecs » en général. L'explication de la prépondérance de la politique se trouve plutôt dans la conception anthropologique d'Aristote, qui constitue la référence fondatrice de toute la science pratique. Si, en effet, l'homme n'était pas par essence un animal politique, alors l'éthique pourrait être la première science pratique, et la politique en constituerait une spécialisation occasionnelle. Mais comme les activités les plus proprement humaines ne peuvent s'exercer que dans un contexte politique, il est logique que la seule science capable de les organiser soit la science la plus haute. C'est pourquoi aussi, les institutions collectives sont toujours présentées comme devant guider le développement individuel pour le faire parvenir à son optimisation maximale, de telle sorte que coïncident les fins de l'individu, celles de la cité et celles, naturelles, de l'espèce humaine. Le passage célèbre exprimant cette nature politique de l'homme se trouve au premier livre de la *Politique*[159] :

« C'est pourquoi, l'homme est un animal politique plus que toute abeille et tout animal grégaire[160], c'est clair. En effet, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain, et seul parmi les animaux l'homme possède le langage. Le son de la voix exprime le douloureux et l'agréable et c'est pourquoi il appartient aux autres animaux aussi, car leur nature est parvenue jusqu'au point de sentir le douloureux et l'agréable et de se les exprimer les uns aux autres. Mais le langage est capable d'exprimer l'utile et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste — car c'est cela le propre des hommes par

---

[158] *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 2-7. Cf. *Rhétorique* I 2, 1356 a 25-27 : « La rhétorique est comme une ramification de la dialectique et de l'étude sur les caractères qu'il est juste d'appeler la politique. »

[159] I 2, 1253 a 7-18.

[160] Pour la traduction du « *mallon* » par « plus que » de préférence à « plutôt que », je suis P. Pellegrin (1990, n.17 p. 51). Il faut cependant insister sur le fait que ce passage est précisément destiné à montrer qu'au sens strict du mot « politique », seuls les hommes peuvent être politiques, de sorte que, s'il est arrivé à Aristote d'appeler ainsi certains animaux vivant en communautés organisées, ce n'était pas au sens propre, qui nécessite le recours aux concepts axiologiques.

rapport aux autres animaux, le fait qu'eux seuls aient la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres termes de ce genre. Et c'est la possession commune de ces choses-là qui fait la famille et la cité. »

Le caractère naturel de l'organisation politique est également attesté par l'évolution historique de l'humanité, qui commença par vivre en familles restreintes, puis en familles élargies, en villages et finalement en cités. Le besoin de s'assembler est une propriété naturelle de l'homme, qui ne peut atteindre individuellement l'autarcie : l'homme qui n'aurait pas besoin de vivre en communauté serait « soit une bête soit un dieu »[161]. Chaque étape dans la communautarisation entraîne une fin différente : d'abord la simple reproduction, ensuite l'utilité pour la survie quotidienne puis pour des fins moins limitées au jour le jour, et enfin la cité permet d'assurer le « bien vivre » et non plus seulement le « vivre »[162]. Cette reconstitution reproduit sous forme historique les étapes de la politisation de l'humanité pensées par Protagoras et formulées sous forme de mythe dans le *Protagoras* de Platon, avec une différence notable toutefois : là où le sophiste distinguait en un premier temps les conditions matérielles de la survie de l'humanité et en un second temps ses conditions politiques (le respect et la justice), Aristote émancipe la justice, et donc l'organisation politique, de toute préoccupation de survie pour en faire la condition de la vie bonne, de la vie épanouie conforme aux capacités humaines. On voit donc qu'en un sens la politique est principielle par rapport à l'éthique, au sens où elle est une condition préalable et indispensable de la vie bonne, et qu'en un autre sens l'éthique est principielle parce qu'elle met en évidence les fins de la vie humaine que la politique doit favoriser.

a. L'éthique ou le choix de la meilleure vie

La question de la vie bonne devient dès lors la principale question de l'éthique : quel type de vie choisir pour atteindre le bien pratique, c'est-à-dire le but ultime qui commande toutes nos actions ? Celui-ci est d'abord défini, par opposition au bien en soi de Platon, comme totalement indépendant de ce qu'on peut appeller le bien dans les sciences théoriques. C'est dans l'*Éthique à Eudème* qu'est exprimée le plus radicalement la multiplicité de significations du bien :

« S'il faut en parler en un mot, nous disons que d'abord, le fait qu'existe une idée non seulement du bon mais aussi de quoi que ce soit d'autre, est dit d'une façon verbale et vide ; on l'a examiné de plusieurs manières tant dans les discours exotériques que dans ceux de la philosophie. Ensuite, si même, au mieux, existent les idées et l'idée du bon, celle-ci ne serait jamais utile ni pour la vie bonne ni pour les actions. En effet, le bon se dit de plusieurs façons et d'autant de façons que l'étant, car l'étant,

161 *Polit.* I 2, 1253 a 29.

162 I 2, 1252 b 30.

comme on l'a déterminé ailleurs, signifie l'essence et la qualité et la quantité et le temps, et, outre cela, une chose dans l'être mû et une autre dans le mouvoir ; et le bon se trouve dans chacune de ces variations : dans la substance il est l'intellect et le dieu, dans la qualité le juste, dans la quantité le modéré, dans le temps le moment propice, l'enseignant et l'enseigné pour le mouvement. De même donc que l'étant n'est pas une seule chose rassemblant les choses citées, ainsi le bon non plus, et il n'y a une seule science ni de l'étant ni du bon. Mais même les choses dites selon la même figure ne sont pas à étudier par une seule, par exemple le moment propice ou le modéré, mais une autre étudiera un autre moment propice et une autre un autre modéré, par exemple, pour la nourriture, la médecine et la gymnastique étudient le moment propice et le modéré, et pour les actions guerrières, la stratégie, et ainsi toujours une autre pour une autre action, de sorte qu'il appartient en vain à une seule d'étudier le bon lui-même. » (*Eth. Eud.* I 7, 1217b 19 - 1218a 1).

Dans l'*Éthique à Nicomaque* l'usage du même terme dans tous les cas est justifié par l'analogie : « Mais comment se dit-il donc ? Car il ne ressemble pas aux homonymes dus au hasard. Est-ce donc du fait que tous soient à partir d'une chose ou contribuent à une chose, ou plutôt par analogie ? Car, comme dans le corps il est la vue, dans l'âme l'intellect, il est aussi autre chose dans autre chose. » (*Eth. Nic.* I 4, 1096b 26-29).

Une fois admis que l'on ne s'occupe que du bien pratique, la simple observation permet d'affirmer que toutes les activités humaines, aussi diverses soient-elles, ont toujours pour motivation ultime le bonheur et que celui-ci est la fin de tous les autres buts visés tels que la santé, les honneurs ou les biens matériels. Le bonheur ainsi défini n'est pas un état passager ou seulement émotionnel mais caractérise une vie globalement réussie. Cependant, tous les hommes n'ont pas la même conception de la vie réussie. Examinant, comme à son habitude, les propositions le plus généralement admises, Aristote écarte rapidement la vie simplement agréable, du fait qu'elle est recherchée par de nombreux animaux et n'a rien de spécifiquement humain[163]. Cela ne signifie en aucun cas que le plaisir soit à écarter de la vie heureuse ; au contraire, il s'agit d'un acte[164] qui, s'ajoutant aux activités des sens ou de l'intelligence, contribue à leur achèvement et favorise leurs progrès[165]. Il est en soi plutôt une bonne chose, sauf dans le cas où il résulte de mauvaises actions. Ce qui n'est pas proprement humain, c'est se contenter des plaisirs issus des sens.

---

163 *Éth. Nic.* I 7, 1098 a 1-3 ; *Éth. Eud.* 1215 b 30-1216 a 2.

164 Un acte au sens propre, c'est-à-dire une activité instantanément achevée, qui est elle-même son propre résultat, contrairement au mouvement qui doit parvenir à son terme pour être achevé (*Éth. Nic.* X 3, 1174 a 13-b 14).

165 *Éth. Nic.* X 4, 1174 b 14 – 5, 1175 b 24.

La difficulté est plus grande de départager les deux prétendants restants, la vie théorétique ou d'étude et la vie politique ou d'action[166]. Le débat à ce propos est encore animé parmi les interprètes, les uns se fondant sur le dixième livre de l'*Eth. Nic.* qui semble ultimement privilégier la vie théorétique, les autres faisant remarquer que la définition de l'homme comme animal politique et celle de la science politique comme architectonique ne permettent pas une interprétation exclusive du livre X mais doivent mener à une interprétation inclusive, dans laquelle les aspects théorétiques et pratiques de la vie sont nécessairement conjoints[167]. Cependant, une bonne partie de la difficulté disparaît si l'on prend garde à la double signification de l'activité politique, qui concerne d'une part l'institution des principes et des lois fondamentales du vivre ensemble, d'autre part l'application des principes dans les décrets de l'assemblée et la gestion quotidienne de la cité instituée. La première activité est appelée « nomothétique » et elle seule est dite architectonique ; l'autre est plus proprement pratique car elle délibère sur les cas particuliers en fonction des lois générales établies par la première[168]. Si donc on appelle « vie politique » celle qui consiste à délibérer et à exécuter, alors il est clair qu'elle n'est pas la plus accomplie et la plus haute ; mais si on la comprend comme la vie du nomothète, alors elle se situe au plus haut niveau d'activité, faisant appel à la plus haute des facultés, l'intellect, pour penser en général les fins de la vie humaine et les moyens politiques qui peuvent au mieux les accomplir. Il s'agit en somme de la philosophie pratique, analogue à la philosophie théorétique par ses méthodes de recherche et par le statut de ses objets, chacune atteignant la connaissance la plus fondamentale dans son domaine propre. Et c'est bien entendu cette politique fondatrice qu'Aristote pratique lui-même

166 *Éth. Nic.* I 2, 1095 a 20-26 ; 3, 1095 b 14-19 ; *Éth. Eud.* I 4, 1215 a 32-b 5.

167 Pour le détail de ces deux positions, voir P. Destrée (2006).

168 *Éth. Nic.* VI, 8, 1141b 23-29 : « La politique et la *phronèsis* sont la même faculté, mais leur être n'est pas le même. Dans celle qui concerne la cité, une partie, comme *phronèsis* architectonique, est la nomothétique, l'autre, en tant qu'elle concerne les cas particuliers, reçoit le nom commun de politique, et celle-là est pratique et délibérative, car le décret (*psèphisma*) est réalisable au sens de la fin (*prakton hôs to eschaton*). C'est pourquoi on dit que ceux-là seulement font de la politique, car seuls ils agissent, de même que les artisans manuels. » Que le nomothète s'occupe de l'institution des principes pratiques apparaît clairement dans des passages tels que : « C'est de cela que devrait s'occuper le nomothète : comment les hommes deviennent bons, grâce à quelles habitudes, et quelle est la fin de la vie la meilleure. » (*Politique*, VII, 14, 1333a 14-16) ; qu'il s'occupe aussi d'établir les moyens pour atteindre collectivement la fin s'exprime par exemple par : « Comment cela (la répartition des pouvoirs) se fera-t-il et comment chacun y participera-t-il, c'est ce que doit examiner le nomothète » (*Polit.* VII 14, 1332 b 34-35) ; « Il est donc nécessaire, d'après ce qu'on vient de dire, que les unes <parmi ces conditions> doivent être données, et que les autres doivent être fournies par le nomothète » (*Polit.* VII 13, 1332a 28-29) ; « Que donc le nomothète doit surtout s'occuper de l'éducation des jeunes, personne ne le contesterait. » (*Polit.*, VIII, 1, 1337a 11-12) .

dans tous ses traités de philosophie pratique. La vie la plus réussie est donc, sans aucun doute, pour Aristote, la vie intellectuelle, qu'elle s'attache au domaine pratique ou au domaine théorique, tandis que la vie consacrée aux « belles actions » vient au second rang[169]. Cependant, la vie bonne ainsi définie ne pourra pas être exclusivement consacrée à cette activité : contrairement au dieu défini comme pur intellect, nous avons des besoins matériels à satisfaire, ainsi que des besoins affectifs. En effet, « il faudra aussi le confort extérieur, puisqu'on est homme, car la nature humaine n'est pas autosuffisante pour l'étude mais il faut aussi avoir un corps sain, de la nourriture et tous les autres moyens d'entretien »[170]. Si la spécialisation des rôles au sein de la société permet de décharger les intellectuels des tâches liées aux besoins matériels, Aristote ne veut les décharger ni de la gestion de leur patrimoine, ni surtout des tâches civiques qui, dans le régime le plus souhaitable, doivent être assumées par tous ceux qui en sont capables. La vie intellectuelle inclura donc nécessairement des activités moins élevées que l'étude, conclusion qui garantit du même coup l'unité de l'*Éthique*, en justifiant tous les livres consacrés aux différentes vertus personnelles et sociales. Il est donc temps d'examiner comment Aristote fait contribuer les vertus au bonheur, et ensuite comment il évoque les besoins affectifs de l'homme, principalement dans sa théorie de l'amitié.

Vertu et bonheur

La vertu ou, plus littéralement, l'excellence (*aretè* est formé sur le superlatif du mot « bon ») est une *hexis,* une disposition acquise qui détermine la manière dont nous réagissons aux événements. On distingue les vertus dianoétiques, déterminant les aptitudes au savoir, et les vertus éthiques, correspondant à ce que nous appellerions maintenant les qualités du caractère[171]. Ces dernières se trouvent toujours dans la médiété entre l'excès et le défaut correspondants, par exemple le courage est la médiété entre la témérité et la lâcheté, la générosité, entre la prodigalité et l'avarice, la douceur, entre l'irascibilité et l'impassibilité, etc[172]. Cependant, les mêmes actions ou affections seront tantôt

---

[169] *Éth. Nic.* X 8, 1178 a 9-10 : « En deuxième lieu viendra la vie selon l'autre excellence, car ses activités sont tournées vers les hommes ». Cette vie est celle des véritables hommes politiques, ceux qui choisissent « les belles actions pour elles-mêmes, alors que la plupart adoptent ce mode de vie pour l'argent et l'ambition. » (*Éth. Eud.* I 5, 1216 a 10-27). Les belles actions manifestent des vertus comme la justice et le courage, qui s'exercent nécessairement dans les relations avec d'autres personnes ; elles n'ont donc plus le caractère divin de l'autarcie intellectuelle.

[170] *Éth. Nic.* X, 1178 b 33-35.

[171] *Éth. Nic.* I 13, 1103 a 3-10. Le mot « éthique » vient de « *to èthos* », le caractère.

[172] Ces exemples et de nombreux autres sont cités à partir d'un « tableau », en *Éth. Nic.* II 7, 1107 a 28 – 1108 b 10, et avec de légères différences en *Éth. Eud.* II 3, 1220 b 32 – 1221 a .

conformes à la médiété, tantôt excessives ou insuffisantes, selon les circonstances, de sorte qu'il faut à chaque fois apprécier « quand, pour quelles raisons, envers qui, dans quel but et de quelle manière »[173] une action est la meilleure à exercer. C'est pourquoi, la bonne appréciation ne résulte pas d'un savoir qu'on peut apprendre théoriquement mais de l'expérience et de l'exercice de la faculté pratique, la *phronèsis*. Au total, « la vertu est donc une faculté qui préside au choix, se situant dans la médiété relativement à nous, définie par la raison et comme la définirait le *phronimos*. »[174]. La *phronèsis*, que l'on a longtemps appelée « prudence », d'après sa traduction latine, et que certains interprètes ont récemment proposé d'appeler « sagacité », est la faculté qui nous permet de délibérer sur ce que nous devons faire, en fonction des particularités de chaque situation, en nous aidant de notre expérience et des modèles fournis par des personnes estimées, et en nous règlant sur les grands principes dictés par la vertu. La vertu est donc la première condition du bien agir, en tant que disposition du caractère à *vouloir* agir bien ; la *phronèsis* la complète en indiquant *comment* agir bien[175]. L'acquisition de la vertu est multiple :

« On devient bon et vertueux à trois conditions, qui sont la nature, l'habitude et la raison. En effet, il faut d'abord être quelque chose par nature, par exemple homme et non l'un des autres animaux ; ensuite, avoir le corps et l'âme d'une certaine qualité. Pour certaines choses, ce qu'elles sont par nature n'est en rien utile, car les habitudes les font changer ; certaines, en effet, ambivalentes par nature, sont dirigées vers le pire et le meilleur par les habitudes. Ainsi donc, les autres animaux vivent principalement par nature, et certains un peu par les habitudes, mais l'homme vit aussi par la raison, car seul il possède la raison. Par conséquent, il faut que ces trois conditions s'accordent entre elles, car beaucoup d'actions sont accomplies par la raison contre les habitudes et la nature, quand on est persuadé qu'il vaut mieux faire autrement. » (*Politique*, VII, 13, 1332a 39- b 8).

L'éducation consiste donc à donner aux enfants l'habitude d'agir vertueusement, c'est-à-dire, dans un premier temps, conformément aux valeurs généralement promues par la société où ils se trouvent, et d'autre part à développer progressivement leur raison (*logos*) qui leur permettra plus tard de juger par eux-mêmes de ces valeurs pour les confirmer ou les modifier.

Quant à la délibération, elle s'applique toujours aux cas particuliers et consiste à évaluer les conséquences de chaque action possible pour choisir celle qui offre le meilleur rapport entre les avantages et les inconvénients. La décision finale à laquelle elle aboutit est la *proairesis*, littéralement le choix préférentiel, caractéristique de l'agir rationnel et responsable[176]. Aristote n'utilise jamais le terme

---

173 *Éth. Nic.* II 5, 1106 b 21-22.

174 *Éth. Nic.* II 6, 1106b 36- 1107a 2. La médiété est dite « relativement à nous » par opposition à une médiété qui serait unique, objective et la même pour tous, comme l'explique Aristote en 1106 a 29- b 5.

175 *Éth. Nic.* X 7, 1178a 17-19.

176 *Éth. Nic.* III 4-5, 1111 b 4 - 1113 a 14.

« liberté » (*eleutheria*) pour désigner cette capacité d'agir en fonction de son propre choix et sans être déterminé ; le terme « liberté » à l'époque est réservé au statut social. Mais il fournit une longue étude des conditions de l'action volontaire pour défendre sa conception d'une réelle responsabilité de l'agent. Sans nier, en effet, les influences déterminantes de l'inné et de l'environnement, il estime que la volonté d'agir d'une certaine manière dépend d'un véritable choix et que chacun a toujours la possibilité de choisir une autre attitude[177].

La complémentarité, dans l'action réussie, entre l'exigence morale et l'habileté dianoétique fait de la conception d'Aristote une éthique doublement exigeante : ni l'intention seule ni le résultat seul ne sont satisfaisants. Du côté de l'intention, sa tendance aristocratique lui fait donner comme raison ultime de l'acte vertueux la beauté et la noblesse, et non l'altruisme ou la sanction sociale. En ce sens, il s'inscrit dans la voie, ouverte par Socrate et Platon, d'une éthique qui est avant tout perfectionnement de soi, dans l'idée qu'on *a* le meilleur quand on *est* le meilleur. L'altruisme en est une conséquence, puisqu'il fait partie de la grandeur d'âme d'être généreux et bienveillant, mais il n'est ni un fondement pour la morale ni un instrument pour atteindre le bonheur. Cependant, le rapport à autrui joue un rôle important dans deux parties du traité, d'une part, dans l'examen de cette vertu particulière qu'est la justice, d'autre part dans ce qui concerne les relations affectives rassemblées sous le terme de *philia*.

En un certain sens et d'après l'héritage platonicien, la justice se confond avec la totalité des vertus considérées non du point de vue de l'individu mais du point de vue du rapport à autrui[178]. La même extension générale est attribuée à la justice comprise comme conformité avec la loi, puisque la loi ordonne d'être vertueux dans tous les domaines, et que, en un certain sens, ce qui est juste est ce que prescrit la loi. Il faut se rappeler ici que le terme *dikaion*, qui signifie « juste », est utilisé aussi pour désigner le droit institué par un État ; cet usage, cependant, peut introduire des ambiguïtés puisque toute loi n'est pas juste[179]. Mais la justice qui intéresse ici Aristote est la vertu particulière d'équité, qui concerne toujours la répartition de biens, qu'il s'agisse de richesses, d'honneurs ou d'autres biens susceptibles d'être partagés en parts plus ou moins égales[180]. Elle se divise en une partie distributive et en une partie correctrice, celle-ci intervenant en cas de dommage. La justice distributive est proportionnelle, c'est-à-dire qu'elle est l'égalité de rapports entre deux personnes et leurs possessions respectives. Au niveau politique, l'égalité ne doit pas nécessairement être arithmétique mais à chacun doit revenir ce qu'il mérite, les critères du mérite variant selon les constitutions[181]. Au niveau des

---

177 *Éth. Nic.* III 1-3, 1109 b 30 - 1111 b 3 et 7, 1113 b 3 - 1114 b 25.

178 *Éth. Nic.* V 3, 1130 a 8-13.

179 *Éth. Nic.* V 3, 1129 b 19-25 ; cf. 5, 1130 b 20-29, où la question est renvoyée à la *Politique*.

180 *Éth. Nic.* V 4, 1130 b 2-5 ; 5, 1130 b 30-34.

181 *Éth. Nic.* V 6, 1131 a 25-29 ; 9, 1134 a 24-30.

échanges privés, l'égalité est fixée par le besoin et facilitée par la monnaie[182]. Les deux niveaux s'entrecroisent souvent, par exemple dans la définition de l'honnêteté, qui consiste à interpréter avec justice ce que la loi a prescrit trop généralement pour être appliqué mécaniquement. Manifestement, la vertu privée, qui consiste à ne pas s'approprier plus que son dû, repose sur une détermination collective conventionnelle de ce dû, de sorte que le fondement en est à chercher dans la *Politique*.

L'amitié

En ce qui concerne le rapport affectif à autrui, l'attachement en général, qui est une affection, au sens aristotélicien de ce qui est subi par un sujet (*pathos*), se dit *philèsis* ; la *philia* est plutôt une disposition acquise (*hexis*) car elle relève d'une décision et d'une volonté de faire du bien, de sorte qu'elle est réservée aux êtres humains. Partant d'une signification large couvrant plusieurs types de relations affectives, Aristote réduit progressivement l'application de l'amitié au sens strict à la relation particulièrement profonde et durable que nous appelons encore actuellement l'amitié. La manifestation la plus naturelle et la plus originelle de l'affection est celle des parents pour leurs enfants et celle des enfants pour leurs parents[183]. A l'autre extrême, la concorde est une sorte d'amitié politique qui s'instaure entre tous les citoyens et garantit la cohésion de la cité. Il s'agit d'un accord concernant les intérêts communs, qui permet de prendre les mêmes décisions et d'appliquer les résolutions communes ; elle est impossible entre des citoyens dont les opinions sont changeantes ou qui ne poursuivent que leur intérêt personnel[184].

Au sens strict, cependant, l'amitié ne s'adresse pas à tous mais est élective ; elle suppose toujours la bienveillance, la réciprocité et la conscience d'être aimé de son ami[185]. Elle peut prendre trois formes, selon que le bien qui la fait naître est l'excellence, le plaisir ou l'utilité[186]. Selon ces deux dernières formes, on aime son ami par accident, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'agrément que nous donne sa compagnie ou de l'utilité qu'il présente pour nous, mais pas en raison de ce qu'il est lui-même. C'est pourquoi, ces deux amitiés sont éphémères et changeantes. Au contraire, dans l'amitié née de l'excellence de l'ami, on aime l'autre pour ce qu'il est vraiment, de sorte que seuls les gens de bien peuvent être véritablement amis. C'est pourquoi cette amitié est durable mais rare, d'autant plus qu'elle

---

182 *Éth. Nic.* V 8, 1133 a 5 – b 28.

183 *Éth. Nic.* VIII 1, 1155 a 16-18. Le passage est antérieur à la distinction entre *philia* et *philèsis*, mais, puisque cette affection se trouve aussi chez de nombreux autres animaux, il s'agit plutôt de la *philèsis*. Aristote revient sur les relations amicales au sein de la famille au chap. 14, 1161 b 16.

184 *Éth. Nic.* VIII 1, 1155 a 22-26 et IX 6, 1167 a 22-b 16.

185 *Éth. Nic.* VIII 2, 1155 b 27- 1156 a 5.

186 *Éth. Nic.* VIII 3, 1156 a 6 –7, 1158 b 11 ; cf. IX 10, 1170 b 20 – 1171 a 20.

nécessite une connaissance approfondie de l'autre et exige par conséquent une fréquentation longue et assidue ; or nous ne pouvons pas partager de nombreuses activités et de nombreux intérêts avec beaucoup de monde. Cette forme-là est donc l'amitié au sens premier et principal, et les deux autres ne reçoivent le même nom que par leur ressemblance avec elle. La première inclut d'ailleurs les caractères des deux autres, car il faut être agréables l'un à l'autre pour passer beaucoup de temps ensemble, et l'utilité mutuelle résulte aussi forcément du dévouement que l'on éprouve envers son ami. L'amitié au sens propre a donc lieu entre égaux, et tout y est symétrique. Quant aux amitiés qui s'étendent aux personnes inégales (mari et femme, parents et enfants, homme riche et homme pauvre, etc.), elles supposent que l'inférieur aime plus que le supérieur, qui, lui, donne plus, de manière à instaurer une égalité proportionnelle[187].

Toutes les attitudes amicales prennent source dans l'amitié qu'on éprouve pour soi-même[188]. La morale ordinaire condamne souvent l'amour de soi en prônant de s'effacer ou même de se sacrifier au profit d'autrui, mais cette injonction n'est valable, selon Aristote, que pour lutter contre le mauvais souci de soi, par lequel on cherche à s'obtenir le plus possible de privilèges matériels. En revanche, il faut aimer ses propres vertus et se rendre le plus possible aimable à ses propres yeux ; il faut souhaiter maintenir en vie surtout ce qui nous définit le plus proprement, à savoir notre intelligence ; il faut aimer passer du temps avec soi-même, ce qui suppose que nos propres actions nous soient agréables. De tout cela sont incapables les personnes viles ou déchirées par des conflits intérieurs. C'est pour la même raison que l'artiste aime tellement son œuvre, parce qu'il se définit lui-même par son acte de création et s'aime lui-même à travers le résultat de son acte[189].

En conclusion, trois raisons s'imposent pour justifier que l'homme heureux a besoin d'amis[190] : 1° il serait absurde de lui refuser le plus grand des biens extérieurs ; 2° il a besoin de personnes à qui faire du bien ; 3° il réalise ainsi au mieux sa nature politique et naturellement portée au vivre ensemble. Mais en outre, l'existence de notre ami nous procure le même plaisir que notre propre existence :

« Si le fait de vivre est lui-même bon et agréable (et il semble que ce soit le cas, puisque tous le désirent et surtout les gens convenables et bienheureux ; car pour eux la vie est le plus digne d'être choisie et leur vie est la plus heureuse) ; si, d'autre part, celui qui voit sent qu'il voit et celui qui entend

---

187 *Éth. Nic.* VIII 8, 1158 b 1-28. Cette égalité proportionnelle dans l'amitié entre inégaux est comparée à celle qui doit aussi régner dans les questions de justice (VIII 11, 1159 b 25- 1160 a 8). Elle régit encore les amitiés « légales » c'est-à-dire les ententes contractuelles, qui concernent principalement les prêts d'argent (14, 1162 b 21-1163 b 14) ou même, plus généralement, toutes les relations d'échange (IX 1, 1163 b 29- 1164 b 21).

188 *Éth. Nic.* IX 4, 1166 a 1 – b 29 ; 8, 1168 a 28-1169 b 2.

189 *Éth. Nic.* IX 7, 1168 a 5-9.

190 *Éth. Nic.* IX 9, 1169 b 3-

sent qu'il entend et celui qui marche sent qu'il marche, et que, pour les autres actes aussi, semblablement, il y ait quelque chose qui sent que nous sommes en acte, de sorte que, lorsque nous sentons, cela sent que nous sentons, et lorsque nous pensons, cela sent que nous pensons ; si sentir que nous sentons ou que nous pensons, c'est sentir que nous sommes (car être, c'est sentir ou penser) ; si sentir qu'on vit est par soi une chose agréable, car la vie est un bien par nature et sentir le bien qui se trouve en soi-même est agréable, et si le fait de vivre peut être choisi particulièrement par les gens de bien, parce qu'être est pour eux bon et agréable car, étant conscients de ce bien par soi, ils en tirent du plaisir ; si, enfin, comme est disposé l'homme vertueux par rapport à lui-même, il l'est aussi par rapport à son ami, car l'ami est un autre soi-même, alors, de même que le fait d'être est digne d'être choisi par chacun, de même aussi, ou à peu près, le fait que son ami soit. Or, être était digne d'être choisi du fait de se sentir soi-même bon, et une telle sensation était agréable par elle-même. Aussi, il faut sentir en même temps le fait que son ami existe, et cela se produit grâce à la vie en commun et aux échanges de paroles et de pensées — car c'est ainsi qu'on semblerait parler de la vie en commun pour les hommes, et non, comme pour les bestiaux, du fait de paître au même endroit. Si, assurément, pour le bienheureux l'existence (*to einai*) est par elle-même digne d'être choisie, étant bonne et agréable par nature, de manière tout à fait proche celle de son ami l'est aussi, et l'ami sera parmi les biens dignes d'être choisis. » (*Éthique à Nicomaque* IX, 9, 1170 a 25-b 17).

De ce long texte, qui présente le plus explicitement la conception aristotélicienne de la conscience de soi, on peut reconstituer les articulations comme suit : l'existence est par elle-même une bonne chose ; donc, se sentir exister est une bonne chose ; or, l'ami est un autre soi-même, de sorte que sentir exister son ami est une chose aussi bonne (ou à peu près) que se sentir exister soi-même ; or, nous nous sentons exister quand nous sentons et pensons, donc nous sentons exister notre ami quand nous le sentons sentir et penser, c'est-à-dire quand nous sommes ensemble et échangeons paroles et pensées.

Le parcours du domaine affectif ne serait pas complet sans l'évocation de l'amour, dont Aristote parle très peu ; on saura seulement qu'il commence par la vue et par le plaisir éprouvé à la beauté d'une personne, puis devient proprement amour quand on regrette l'absence de cette personne et qu'on désire ardemment sa présence[191].

b. La politique

La science politique, dit Aristote au début du livre IV, doit étudier la constitution la meilleure, « celle qui serait parfaitement conforme à nos vœux si rien d'extérieur ne s'y oppose », mais aussi celle

[191] *Éth. Nic.* IX 5, 1167 a 4-7 ; cf. *Rhétorique* I 11, 1370 b 19-25.

qui est la mieux adaptée à une situation et à une population données ; en outre, elle doit examiner, pour chaque constitution, y compris les plus mauvaises, la forme la plus acceptable, qui lui permettra de se maintenir[192]. C'est ce que doit connaître aussi le législateur qui sera amené soit à fonder une nouvelle constitution soit à réformer une constitution existante[193]. Ce programme, qui est effectivement accompli au cours du traité, rend inutile la question de savoir si Aristote est idéaliste ou pragmatique, lui-même blâmant ceux qui ne s'intéressent qu'à l'un de ces aspects. Il est indispensable d'avoir à la fois la visée normative de l'absolument meilleur et son adaptation pragmatique à une situation donnée. Cela ne signifie pas que l'absolument meilleur est seulement une idée régulatrice, un absolu ou une perfection irréalisable par définition ; quelques passages indiquent qu'Aristote n'excluait pas par principe sa réalisation même s'il l'estime très difficile.

Mais avant d'examiner les meilleures constitutions et leurs conditions d'existence, il commence par distinguer du politique tout ce qui concerne l'autorité privée (livre I), par examiner les théories politiques précédentes (livre II) et par définir ce qu'est une cité et un citoyen (livre III).

La famille étant « naturellement » composée d'un homme et d'une femme, de leurs enfants et de leurs esclaves, l'homme exerce sur l'esclave une autorité despotique et non politique, car il n'y a de relation politique qu'entre personnes libres, sur sa femme une autorité politique mais sans alternance de gouvernement, sur ses enfants une autorité royale[194]. Ces différences correspondent aux différentes manières dont les uns et les autres possèdent la faculté de délibérer : l'esclave ne la possède pas du tout, chez la femme elle n'est pas souveraine (*akuron*) et chez l'enfant elle n'est pas achevée (*ateles*)[195]. Aristote n'a pas soupçonné les causes sociales de l'infériorité intellectuelle des femmes, de sorte qu'il ne cherche pas à la démontrer mais la présente comme une évidence. De fait, personne ne la contestait à l'époque, sauf Platon qui avait conscience d'être sur ce point totalement incompréhensible pour ses contemporains. En revanche, certains contestaient l'esclavage, disant qu'il constituait une ségrégation conventionnelle et non naturelle, injuste parce que reposant sur la violence[196]. Aristote répond à l'objection en deux temps. D'abord, la production économique et les tâches domestiques doivent être exécutées par des travailleurs manuels[197]. Or, entre l'esclave et l'ouvrier libre, Aristote ne voit qu'une

---

192 *Polit.* IV 1, 1288 b 22-39. Cf. II 1, 1260 b 27-36.

193 *Id.*, 1289 a 3-4.

194 I 12, 1259 a 37 - b 18. Le pouvoir despotique (de *despotès*, le maître) sur les esclaves est aussi appelé monarchique en 7, 1255 b 16-20.

195 I 13, 1260 a 12-14.

196 I 3, 1253 b 20-23 ; I 6, 1255 a 3-12.

197 I 3, 1253 b 16 ; 4, 1253 b 34 - 1254 a 2 : « si chaque instrument pouvait accomplir son œuvre propre, […,] si les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient de la cithare, alors les architectes n'auraient pas besoin

seule différence : comme les esclaves sont domestiques et attachés à une personne[198], ils vivent avec leur maître et sont continuellement à son service, tandis que les ouvriers libres n'ont qu'un « certain esclavage limité » — et il faut probablement comprendre « limité à leurs heures de travail ». La différence ne réside donc pas dans le type de tâche effectuée ni dans le type de savoir-faire et de capacités exigées, mais dans le fait que l'ouvrier est responsable de sa propre vie pour tout ce qui est extérieur à sa profession tandis que l'esclave ne décide d'aucun aspect de sa propre vie. Aussi, dans un deuxième temps, Aristote va-t-il s'efforcer de justifier la nécessité, non pas du travail manuel – ce que personne ne songerait à contester – mais celle de l'esclavage, en montrant que pour certaines personnes c'est une condition avantageuse parce que précisément elles sont incapables de mener leur propre vie. Il exclut donc lui aussi l'esclavage par prise de guerre ou par hérédité[199] mais justifie l'esclavage par nature, la « nature » désignant ici les capacités naturelles de chaque individu. En effet, « L'homme qui, grâce à son intelligence, est capable de prévoir est commandant par nature, maître par nature ; l'homme qui, grâce à sa vigueur corporelle, est capable d'exécuter, est subordonné, esclave par nature ; c'est pourquoi maître et esclave ont le même intérêt. »[200] ; ou encore : l'esclave « n'a part à la raison que dans la mesure où il peut la percevoir, mais non pas la posséder lui-même »[201]. Le défaut de connaissance théorique distingue l'exécutant du concepteur d'une œuvre, mais le défaut supplémentaire de raison pratique, c'est-à-dire de la capacité de conduire sa propre vie, distingue l'esclave de l'homme libre, de sorte que les deux types d'hommes sont complémentaires et que l'esclavage leur est à tous deux avantageux[202].

Dans le cadre de l'administration familiale, les chapitres 8 à 11 sont consacrés à l'économie, et on y trouve notamment la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange[203], les raisons de l'apparition de la monnaie[204], une condamnation de l'enrichissement au-delà de ce qui est nécessaire à la

---

d'exécutants ni les maîtres d'esclaves ». Au livre III, Aristote précise que, si l'on effectue les tâches manuelles pour son usage personnel, on n'est ni esclave ni maître (1277 b 3-7).

198 Cf. III 5, 1278 a 12-13.

199 I 6, 1255b 1-4.

200 I 2, 1252 a 31-34.

201 I 5, 1254 b 22-23.

202 Dans ces conditions, évidemment, l'affranchissement n'a plus de raison d'être, et le fait qu'Aristote ait lui-même affranchi ses esclaves dans son testament révèle qu'il ne les considérait pas comme des esclaves par nature. On voit que sa théorie suppose une réforme radicale du système alors en vigueur, mais on peut se demander s'il croyait lui-même à sa possibilité, étant donné le nombre de personnes qui devraient être à ce point déficientes.

203 I 9, 1257 a 7-32.

204 I 9, 1257 a 32-b 18.

satisfaction des besoins de la famille[205], enrichissement particulièrement haïssable quand l'argent naît de l'argent par le prêt à intérêt[206].

De la critique de la théorie platonicienne au livre II, je ne retiendrai que quelques remarques importantes pour comprendre la conception d'Aristote. L'une d'elles est que l'unité de la cité ne doit pas reposer sur l'abolition de toute différence entre ses membres car l'autarcie n'est atteinte que par la réunion d'éléments divers et complémentaires[207]. Un tel excès d'unité résulte de la communauté des femmes et des enfants telle qu'elle est prônée dans la *République*, qui présente en outre le danger que personne ne s'occupe plus des enfants, puisqu'on n'en considère aucun comme le sien[208]. Quant à la communauté des biens, si Aristote envisage la possibilité d'une propriété commune de la terre, il estime qu'on évite mieux les conflits en lui préférant la propriété privée, mais tempérée par les dons à la communauté. Il faut en effet souligner chez lui l'importance du don, qui, outre sa fonction de redistribution des biens, favorise de grandes vertus individuelles, comme l'estime de soi, la générosité, la tempérance[209].

L'étude de la cité proprement dite commence par la définition du citoyen. Or, il s'avère très vite que ce qu'on attribue au citoyen varie d'un régime à l'autre. On peut néanmoins en donner une définition générale, qui constitue la condition minimale valable pour toute cité : est citoyen « celui qui a la possibilité de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire »[210], tandis qu'est citoyen en démocratie celui qui participe effectivement et en permanence à ces deux pouvoirs[211]. De cette variabilité découle aussi nécessairement celle des qualités[212] que l'on attend d'un bon citoyen, selon qu'il sera appelé à gouverner ou pas. Dans le régime où l'on est alternativement gouvernant et gouverné, il faut avoir à la fois les qualités du décideur (en particulier la *phronèsis*) et celles de l'exécutant, ce qui correspond à la double aptitude de l'homme de bien dans la sphère privée[213]. Par conséquent, dans un tel régime il ne

---

205 I 9, 1257 b 18-1258 a 14.

206 I 10, 1258 b 2-9.

207 II 2, 1261 b 7-15.

208 II 3, 1261 b 32 -1262 a 14.

209 II 5, 1262 b 37- 1263 b 14.

210 III 1, 1275 b 19-20.

211 III 1, 1275 a 22-b 5.

212 III 4, 1276 b 30-32. Le terme grec utilisé est toujours *aretè*, traduit traditionnellement par « vertu » et parfois, plus littéralement, par « excellence » ; il recouvre assez bien ce que nous appelons actuellement les qualités (morales, intellectuelles, etc.), mais non la qualité au sens de la catégorie aristotélicienne.

213 III 4, 1277 b 13-17. Confirmation en III 18, 1288a 32- b 2 ainsi qu'en VII 14, 1333a 11-18 : la vertu du commandant est la même que celle de l'homme de bien parce que, dans l'homme, la partie rationnelle commande à l'autre partie selon le même type de commandement. Cf. aussi *EN* I 13, 1102b 13- 1103a 3.

faut pas que les artisans soient citoyens, car « il n'est pas possible de s'occuper des activités de la vertu quand on mène une vie d'artisan ou de manœuvre »[214]. Cette impossibilité ne résulte probablement pas des qualités intrinsèques des individus, mais de leur manque de loisir.

La classification des régimes s'obtient par le croisement de deux critères : le nombre de citoyens exerçant le gouvernement (un seul, un groupe, tous) et l'exercice du pouvoir en vue de l'intérêt général ou en vue de l'intérêt des seuls gouvernants[215]. Selon ces distinctions, on obtient trois régimes corrects (royauté, aristocratie, citoyenneté[216]) et trois régimes déviés (tyrannie, oligarchie, démocratie). Dans un second temps, oligarchie et démocratie sont plutôt distinguées selon que la classe dirigeante soit composée des riches ou des pauvres et non selon le nombre de citoyens qu'elle contient. La démocratie qu'Aristote considère ainsi comme le moins mauvais des régimes déviés est bien éloignée de la notion moderne de démocratie, puisqu'il s'agit d'un régime où les gens modestes exercent tous les pouvoirs au détriment des riches, suivant le seul critère de l'égalité et de la liberté et sans aucune exigence de compétence. Cependant, il observe que le pouvoir de la multitude présente des avantages qui compensent le défaut de ne pas être aux mains des meilleurs. « La majorité, en effet, dont chaque membre n'est pas un homme vertueux, peut cependant par l'union de tous être meilleure que cette élite, non pas individuellement mais collectivement, de même que les repas à frais communs sont meilleurs que ceux dont une seule personne fait la dépense. Du fait qu'ils sont plusieurs, chacun a sa part de vertu et de sagesse pratique, et de leur union naît comme un seul homme à plusieurs pieds, plusieurs mains et doué de plusieurs sens, et il en va de même pour le caractère et l'intelligence. »[217]. Les pouvoirs délibératifs et judiciaires peuvent donc être confiés au peuple tout entier, mais pas les plus hautes magistratures (ce que nous appelons les postes ministériels) car elles sont individuelles et des

---

214 III 5, 1278 a 21-22.

215 III 7, 1279 a 27-31.

216 Le terme *politeia*, très souvent utilisé dans le traité au sens de « constitution » ou « régime », signifie aussi la qualité de citoyen ou l'ensemble des citoyens. C'est probablement par référence à cette signification qu'Aristote trouve logique d'appeler ainsi le gouvernement de la multitude en vue de l'intérêt commun, non pas à cause du fait mais plutôt en dépit du fait qu'il s'agit du même nom que celui de la constitution en général. Je distinguerai donc le régime particulier de la constitution en général en l'appelant « citoyenneté » (de même qu'en anglais, F. Miller l'appelle « polity », distinct de « constitution »). Le terme « république », que l'on trouve parfois, est trop imprécis : il y a des républiques censitaires, oligarchiques, parlementaires, etc., toutes formes qui ne correspondent pas à la *politeia*.

217 *Polit.* III 11, 1281 b 1-7. Même idée au chap. 15, 1286 a 26-32. En outre, un grand nombre de personnes est plus difficile à corrompre (a 32-34) ; enfin, le meilleur juge n'est pas l'expert mais l'utilisateur. En ce qui concerne l'exécutif, un régime est meilleur quand il possède un grand nombre de magistrats, car on accomplit mieux une seule tâche que plusieurs cumulées (III 16, 1287 b 8-32).

hommes injustes ou incompétents prendraient des mesures désastreuses pour la cité[218]. Il faut donc renoncer à la forme extrême de la démocratie, celle qui était appliquée à Athènes, dans laquelle presque toutes les magistratures sont attribuées par tirage au sort.

Il n'en reste pas moins que, puisque la communauté politique n'existe pas seulement en vue du vivre ensemble mais en vue des belles actions[219], la seule condition d'accession au pouvoir qui soit absolument juste doit être celle de l'éducation et de la qualité[220] et le citoyen de la meilleure cité est « celui qui décide d'être gouverné et de gouverner en vue de la vie conforme à l'excellence »[221]. Selon le nombre de citoyens capables d'agir ainsi, on établira une royauté, une aristocratie ou une citoyenneté – étant entendu que la royauté ne s'impose que si un seul homme ou son lignage est meilleur que tous les autres réunis[222] : « Est adaptée à la royauté la multitude qui produit naturellement un lignage supérieur en qualité pour exercer l'autorité politique ; est adaptée à l'aristocratie celle qui produit naturellement une multitude capable d'être gouvernée selon un gouvernement d'hommes libres par ceux qui ont une prééminence pour le pouvoir politique ; est adaptée à la citoyenneté celle dans laquelle apparaît naturellement une multitude guerrière capable d'être commandée et de commander conformément à la loi, laquelle distribue les magistratures aux gens aisés selon leur mérite »[223].

Les lois et la justice sont relatives, puisque chaque régime correct les établit conformément à ses principes constitutionnels propres[224]. Cependant, il existe aussi un régime absolument juste, parce que conforme à la nature : c'est celui dans lequel tous les hommes qui possèdent de manière achevée les capacités naturelles propres à l'homme, à savoir l'intelligence et l'action réfléchie, peuvent exercer les actes conformes à leurs capacités[225]. Le texte le plus important concernant cette justice naturelle se trouve dans le livre de l'*Ethique à Nicomaque* consacré à l'étude de la justice[226]:

---

218 III 11, 1281 b 26-39. La description des trois pouvoirs se trouve aux chap. IV 14-16 et le détail des magistratures au chap. VI 8.

219 III 9, 1280 b 39- 1281 a 4.

220 III 13, 1283 a 23-26.

221 III 13, 1284 a 1-3.

222 III 17, 1288 a 16-20. Cf. III 15, 1286 b 4-7.

223 III 17, 1288 a 8-16.

224 Les constitutions déviées, du fait que leur principe fondateur est mauvais, ont nécessairement des lois mauvaises et injustes, même si elles sont en accord avec leur principe fondateur (*Polit.* III 11, 1282b 8-13).

225 *Polit.* III 16, 1287a 12-14 : « Les hommes semblables par nature doivent avoir les mêmes droits et la même dignité en vertu de leur nature » et *Polit.* VII 9, 1328b 38-39 : la meilleure constitution est composée de citoyens « justes au sens absolu et non relativement au principe fondateur du régime ».

226 *Ethique à Nicomaque* V, 10, 1134b 18- 1135 a 5.

« Le juste politique est en partie naturel, en partie légal : est naturel celui qui possède partout la même puissance et ne dépend pas des opinions ; est légal ce qu'il est au départ indifférent de faire de telle ou telle manière, mais n'est plus indifférent une fois institué, par exemple payer une rançon d'une mine, sacrifier une chèvre et non deux moutons, et en outre tout ce qui est fixé par les législateurs à propos de cas particuliers, comme le sacrifice à Brasidas, et ce qui paraît sous forme de décret. Il semble à certains que tout le juste soit de cette sorte, parce que le naturel est ce qui est immuable et possède partout la même puissance, comme le feu brûle aussi bien ici qu'en Perse, tandis qu'on voit se modifier les formes de juste. Peut-être que chez les dieux elles ne se modifient en aucune façon, mais chez nous aussi il y en a une par nature, même si toutes sont modifiables. Parmi les choses qui peuvent être autrement, on voit clairement lesquelles sont par nature et lesquelles sont légales et par convention, même si dans les deux cas elles peuvent également changer. Et la même division conviendra aussi aux autres domaines, car la main droite est par nature plus forte, même si certains peuvent naître ambidextres. Les formes du juste relevant de la convention et de l'utilité ressemblent aux mesures : les mesures de vin et de blé ne sont pas égales partout, mais plus grandes où l'on achète en gros, plus petites où l'on vend au détail. De la même manière, les formes du juste qui ne sont pas naturelles mais humaines ne sont pas partout les mêmes, puisque les constitutions ne le sont pas non plus, mais une seule est la meilleure partout, conformément à la nature[227]. »

Quelle est cette constitution, qui est par nature la meilleure partout, et dont la justice est absolue parce que naturelle ? Il faut prendre garde, d'abord, à la plurivocité de l'expression « la meilleure constitution », car, comme le signale Aristote au début du livre IV, on peut parler de la meilleure au sens absolu, c'est-à-dire celle que nous souhaitons si rien n'y fait obstacle, de la meilleure relativement à une certaine population, et de la meilleure par hypothèse, qui correspond à la meilleure manière d'appliquer un régime donné[228]. D'autre part, à côté de la meilleure dans ces trois sens, il faut

[227] La dernière phrase du passage divise les interprètes, car elle peut être comprise de deux façons : ou bien, dans chaque constitution une forme de juste est naturelle et la meilleure pour cette constitution-là (interprétation distributive), ou bien une seule forme naturelle existe indépendamment des constitutions (interprétation unitaire). Il me semble que la phrase est plus cohérente avec le reste du passage si on la comprend de la deuxième façon, car on ne voit pas où se situerait l'opposition entre nature et convention, si l'une et l'autre présentaient une multiplicité de formes selon les cas.

[228] *Polit.* IV 1, 1288 b 21-33. L'objectif d'atteindre la meilleure forme possible d'un certain régime donne lieu, au livre V, aux recommandations pour sauvegarder les constitutions, parmi lesquelles les plus importantes consistent à éviter les séditions, et ce en évitant les motifs de mécontentement dans toutes les classes. Les conseils destinés à assurer la stabilité d'un régime ne sont jamais purement calculateurs et dépourvus de toute normativité, car ils vont toujours dans le sens de la modération, donc d'une certaine équité.

se demander laquelle pourrait convenir à toutes les cités, étant la plus facile à établir à partir de toutes les situations existantes. Car l'important n'est pas de parler du meilleur *in abstracto*, mais d'évaluer ce qu'il est possible de réaliser. Ces multiples significations du meilleur expliquent l'entrelacs de parties descriptives, nécessaires pour comprendre les situations de départ, et de parties prescriptives, nécessaires pour améliorer ces situations. La meilleure constitution au sens absolu est manifestement l'aristocratie, puisque « la citoyenneté des meilleurs au sens absolu selon la vertu et non celle des hommes bons relativement à une certaine condition peut seule être appelée à juste titre « aristocratie », car en elle seulement le même homme est aussi bon citoyen au sens absolu tandis que dans les autres ils sont bons relativement à leur propre constitution. »[229]. Juste après vient la citoyenneté, définie comme un mélange d'oligarchie et de démocratie, autrement dit du critère de la richesse et de celui de la liberté, tandis que, plus on y ajoute le critère de la vertu, plus on se rapproche de l'aristocratie. Il y a plusieurs manières de mélanger les éléments démocratique et oligarchique ; à Lacédémone, par exemple, sont démocratiques l'éducation commune de tous les enfants, l'égalité en toutes choses entre les pauvres et les riches, la participation du peuple aux magistratures ; sont oligarchiques, entre autres, l'élection des magistrats au lieu du tirage au sort, et le nombre restreint de personnes pouvant prononcer les peines judiciaires graves. Le mélange étant ainsi harmonieux et apprécié par chacune des classes, il est meilleur que chacun des deux éléments pris à part[230]. Cependant, l'aristocratie comme la citoyenneté exigent « une vertu trop élevée pour les gens ordinaires », « une éducation requérant une certaine nature et des ressources hasardeuses », de sorte que la meilleure constitution à prôner pour tous est le gouvernement de la classe moyenne, dans lequel il n'y pas d'écart entre des excès de richesse et d'indigence, d'ambition et de veulerie, de force et de faiblesse, et donc pas de dissensions entre citoyens. Ce régime, auquel conviennent les vertus de la multitude saluées au livre III, est malheureusement rare, parce que dans la plupart des cités, l'une ou l'autre des deux classes extrêmes prend et impose le pouvoir[231].

Enfin, aux livres VII et VIII, après avoir resitué la question des régimes dans le cadre de celle de la vie heureuse, Aristote décrit les conditions d'existence de la constitution la meilleure « selon nos vœux », c'est-à-dire celle dont on peut maîtriser tous les éléments, depuis les plus matériels (le territoire, les ressources, le nombre de citoyens et leurs métiers) jusqu'aux plus formels (essentiellement, les fins de la cité et de la vie humaine). L'enquête redevient très proche de l'éthique, comme l'atteste une

---

229 *Polit.* IV 7, 1293 b 3-7.

230 *Polit.* IV 8-9.

231 *Polit.* IV 11. Ces éléments distinctifs de la *politeia* se trouvent déjà chez Platon, au livre IV des *Lois*, où il est dit que les « vraies constitutions », comme le sont celles de Lacédémone ou de Cnossos, n'ont pas de nom car les noms sont issus de la partie qui domine et asservit les autres, tandis que celles-là sont des mélanges (712 e – 713 a).

déclaration telle que : « Puisque nous disons que l'excellence d'un citoyen et d'un gouvernant est la même que celle d'un homme de bien, et que le même homme doit d'abord être gouverné et ensuite gouvernant, il faudrait que le législateur s'occupe de savoir comment les hommes deviennent bons, grâce à quelles habitudes, et quelle est la fin de la vie la meilleure. »[232]. Cependant, les grandes qualités ainsi demandées aux citoyens font que ne seront citoyens, dans la meilleure cité, ni les ouvriers, ni les marchands ni les paysans, car ou bien ils manquent d'excellence ou bien ils n'ont pas le loisir suffisant[233]. La constitution excellente au sens absolu est donc bien, à nouveau, une aristocratie. Et c'est à ce corps sélectionné de citoyens que s'adressent les recommandations d'éducation et d'enseignement public qui se poursuivent jusqu'à la fin (inachevée) du livre VIII. Il est manifeste que cet ensemble présente une plus grande inspiration platonicienne, tant par les expressions et les exemples que par les nombreux parallèles implicites avec la *République* ou avec les *Lois*[234]. L'apport le plus original d'Aristote se situe plutôt au livre IV, dans la modulation du meilleur en fonction des circonstances et dans la vertu politique du moyen terme. Nulle part cependant il ne propose de donner la citoyenneté à tous les habitants d'une cité, mais, au mieux, à la majorité. Cette restriction est une conséquence de l'ampleur du contenu de la citoyenneté : dans aucun des régimes qu'il passe en revue, il n'y a de citoyen « passif », se contentant éventuellement d'élire les véritables citoyens, mais tous sont appelés à délibérer, à juger, et, alternativement, à gouverner, de sorte qu'il faut bien s'assurer qu'ils en soient tous capables, si l'on ne veut pas menacer la vie heureuse de la cité et, partant, celle de tous ses habitants.

LES SCIENCES POÏETIQUES

Aristote n'a pas écrit de traité général sur les techniques ou les arts de production. Les conditions de toute production sont étudiées dans la *Physique* en même temps que celles de tout devenir, et l'on peut s'y reporter pour identifier les caractères communs et les différences entre devenir naturel et devenir artificiel. Par exemple, lorsqu'il veut montrer qu'il existe une cause finale dans les

---

232 *Polit.* VII 14, 1333 a 11-16. Voir aussi l'extrait du livre VII déjà cité plus haut, dans la partie de l'éthique consacrée à la vertu.

233 *Polit.* VII 9.

234 Aristote y utilise les divisions de l'âme platoniciennes ; la description des conditions matérielles de la cité suit le même ordre de succession que celui des *Lois* ; les principes éducatifs sont à peu près les mêmes (insistance sur la condition libre de l'apprenant ; respect de son corps comme de son esprit ; musiques moralement bonnes ou mauvaises), quoique sans certains rejets excessifs. Cela ne signifie pas nécessairement que ces livres sont plus anciens que les autres ; l'explication peut être que, suivant et modifiant les suggestions de Platon pour l'établissement d'une cité idéale, Aristote en adopte les expressions.

productions naturelles, Aristote établit une analogie entre celles-ci et les arts de production, analogie qu'il justifie par le fait que l'art (au sens des techniques productives telles que architecture, médecine, cordonnerie, agriculture, etc., pas au sens des beaux-arts) achève certaines choses produites par la nature et en imite d'autres (*Physique*, II 8, 199a 15-17). Deux traités sont consacrés à un type particulier de production, celle que l'on peut faire avec le langage, indépendamment de l'activité scientifique. Ainsi, la *Rhétorique* étudie le langage persuasif et la *Poétique* le langage poétique, l'un et l'autre devant appliquer une certaine technique pour produire une œuvre. Nous ne disposons donc pas non plus d'une théorie générale des beaux-arts, même si nous pouvons tenter d'en reconstituer quelques principes, à partir des comparaisons qu'Aristote introduit parfois entre la poésie et la peinture, la sculpture ou la *mimèsis* en général.

a. L'art poétique

La *Poétique* n'est pas consacrée à toute poésie mais seulement à la poésie narrative, laissant de côté toute la poésie lyrique (sentimentale, patriotique ou édifiante), ainsi que la versification de textes scientifiques, puisque certains traités de médecine ou de physique étaient rédigés en vers. La notion de narration est rendue par le terme grec *mimèsis*, qui ne signifie pas, contrairement au malentendu très répandu, que l'art ne serait qu'une copie de la réalité, mais qui signifie qu'il s'agit de raconter une action (*prâxis*). Pour ce faire, on peut recourir à d'autres arts que la poésie, par exemple le mime, la sculpture ou la peinture, celles-ci comportant également des œuvres non narratives. La poésie narrative est donc l'art narratif qui utilise le langage en vers, accompagné ou non de chant et de musique (*Poét.*1, 1447 a 13-28). Elle comprend l'épopée, la tragédie, la comédie et la raillerie. Tragédie et comédie ont en commun d'être des arts dramatiques, c'est-à-dire de mettre en scène des personnages qui parlent à la première personne, tandis que l'épopée et la raillerie racontent un récit à la troisième personne. D'autre part, l'épopée et la tragédie ont pour personnages des hommes plutôt meilleurs que la moyenne, tandis que la raillerie et la comédie les font plutôt moins bons que la moyenne. L'origine des genres élevés est le dithyrambe, chant de louange en l'honneur de Dionysos ou éventuellement d'un autre dieu ; l'origine des genres dépréciateurs est le chant phallique.

Il est très probable que seule la moitié de la *Poétique* nous soit parvenue et que nous ayons perdu un deuxième livre consacré à la comédie. Dans la partie qui nous reste, c'est à la tragédie qu'est consacré l'examen le plus complet :

« La tragédie est l'imitation d'une action grave et complète, d'une certaine étendue, dans un langage agrémenté, d'une espèce différente selon ses parties, imitation qui est faite par des personnages en action et non par une narration, et qui atteint, à travers la pitié et la crainte, la purification de ce type

d'émotions. J'appelle « agrémenté » le langage qui possède rythme et harmonie et chant, et "d'une espèce différente » le fait que certaines parties soient réalisées seulement par les vers et d'autres par le chant. » (*Poétique,* 6, 1449b 24-31).

Pour bien saisir ce qu'est la *mimèsis*, il faut savoir que le récit poétique ne raconte pas des événements qui ont eu lieu, mais des événements qui pourraient avoir lieu, et d'une manière telle qu'il ne relate pas seulement la singularité de tel événement mais en atteint la signification universelle. C'est ainsi qu'Aristote distingue la poésie de l'histoire, qui, à l'époque du moins, ne cherchait pas à découvrir de lois générales derrière le simple relevé de faits passés :

« En effet, l'historien et le poète ne diffèrent pas par le fait qu'ils font leurs récits soit en vers soit en prose, car on pourrait transposer ceux d'Hérodote en vers et ils n'en seraient pas moins de l'histoire, en vers ou sans vers. Ils se distinguent au contraire en ce que l'un raconte les événements qui sont arrivés, l'autre tels qu'ils pourraient arriver. C'est pourquoi la poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier. Est général le fait qu'à telle sorte d'homme il arrive vraisemblablement ou nécessairement de dire ou de faire telles ou telles choses ; c'est à cela que vise la poésie, bien qu'elle attribue des noms aux personnages ; tandis qu'est particulier ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé. » (*Poétique,* 9, 1451a 38- b 11).

Autrement dit, contrairement à la vérité historique ou expérimentale, la vérité générale atteinte par le récit d'action réside dans l'évocation de cas typiques, que chacun reconnaîtra même s'il ne les a jamais vécus tels quels. Achille ou Hélène, Œdipe ou Antigone ne sont pas compris comme des personnages historiques, ni ne sont mis en scène en tant qu'individus vivant des événements singuliers ; ils sont des figures de la condition humaine, et par là la poésie nous instruit sur l'homme d'une manière philosophique. Il ne faut donc pas comprendre l'imitation au sens d'une copie plus ou moins fidèle d'un modèle donné, mais plutôt au sens de la présentation plus ou moins originale d'un cas particulier permettant de déceler une vérité générale non évidente. En effet, selon Aristote, l'une des principales raisons pour lesquelles on prend plaisir à l'imitation est le fait que par elle on apprend, et que tous les hommes aiment apprendre[235]. Cependant, toute expression artistique ne plaira pas également au spectateur. Ainsi, dans la tragédie, il faut soigner particulièrement le récit (*muthos*), car les autres éléments qui en font partie (les caractères, l'expression (*lexis*), la pensée, le spectacle, le chant) ne font que contribuer à ce que celui-là atteigne son but, à savoir : susciter l'émotion tragique et le sentiment d'humanité (*philanthrôpon*). Une comparaison avec la peinture est intéressante pour comprendre non seulement cette prépondérance du récit, mais aussi, plus généralement, la conception aristotélicienne de

[235] *Poétique,* 4, 1448b 5 sq. Cette affirmation optimiste se retrouve à la première ligne de la *Métaphysique*, où elle explique le développement des connaissances par une tendance naturelle à l'homme.

l'art : Aristote dit que si un peintre juxtaposait les plus belles couleurs sans former d'image, il charmerait moins qu'en esquissant une image ; de même, un spectacle brillant mais sans histoire décevrait le spectateur. Manifestement, la raison en est que le plaisir artistique n'est pas seulement un plaisir des sens mais repose aussi sur l'intervention conjuguée des sentiments et de l'intelligence, comme l'atteste l'affirmation que les plus belles histoires sont celles qui émeuvent le mieux, et qu'elles y parviennent par la production de faits inattendus mais qui ne semblent pas dus au hasard. Tout l'art du récit réside donc dans la nécessité de l'enchaînement des faits, car le plaisir émotif et intellectuel naît de la compréhension du rapport inéluctable de cause à effet qu'a enclenché un héros à son insu[236]. Ce plaisir fait écho à celui, purement intellectuel, qui résulte, dans le domaine théorétique, de la compréhension des causes d'un phénomène.

Les autres dimensions du plaisir artistique sont évoquées dans la *Politique*, lorsqu'Aristote décrit les matières que doit contenir un bon enseignement. Il estime que tous les enfants doivent apprendre à pratiquer et à apprécier la musique, car elle constitue à la fois un délassement et un moyen d'éducation morale[237]. En tant que divertissement, la musique aide à se délasser après un travail et procure un plaisir naturel ; ce plaisir est « noble » tant qu'on s'en tient aux rythmes et aux mélodies « éthiques », par opposition aux « orgiastiques », qu'il faut réserver à certains spectacles « purificateurs ». En effet, la musique a le pouvoir de susciter dans l'âme les émotions qu'elle imite, telles que colère, douceur, enthousiasme, joie, tristesse, de sorte qu'elle est formatrice du caractère ; mais elle a aussi, de même que la poésie, un pouvoir de *katharsis*. Ce terme, à peine évoqué dans la *Poétique* (1449b 28, cité ci-dessus), a suscité de nombreuses études et des interprétations divergentes. Le seul passage un peu explicite à ce sujet se trouve dans la *Politique*, où il concerne la musique mais semble pouvoir être attribué également à la poésie, car il mentionne les mêmes émotions que celles que provoque la tragédie :

« L'émotion qui arrive avec force à certaines âmes se retrouve en toutes, mais elle diffère par le moins et le plus, par exemple la pitié et la crainte, ou encore l'enthousiasme. En effet, certains se laissent posséder facilement par un tel mouvement, et nous les voyons, sous l'effet des chants sacrés, lorsqu'ils ont eu recours à ces chants qui mettent l'âme hors d'elle-même (*exorgiazousi)*, recouvrer leur calme comme s'ils avaient reçu un traitement (*iatreia*) et une purgation (*katharsis*). C'est donc le même effet que doivent nécessairement éprouver les gens enclins à la pitié ou à la crainte et les émotifs en général, et les autres dans la mesure où ces émotions peuvent affecter chacun d'eux ; et pour tous se produit une sorte de purgation et un soulagement mêlé de plaisir ; de la même manière aussi les chants purificateurs procurent aux hommes une joie sans dommage. » (*Politique* VIII, 7, 1342a 4-16).

---

236 *Poétique* 9, 1452 a 1-12 ; 10, 1452 a 18-21 ; 14, 1453 b 1-3 ; 15, 1454 a 33-36 ; 16, 1455 a 17-22.

237 *Politique* VIII, chap. 5-7.

Les émotions tragiques que sont la pitié et la crainte ne procurent un plaisir que parce qu'elles sont médiées par l'art[238], de la même manière, dit Aristote, qu'on peut prendre plaisir à contempler un tableau représentant des choses qui, dans la réalité, ne provoqueraient qu'horreur et répugnance. En outre, vivre ces émotions dans un contexte fictif procure un soulagement, que ce soit parce qu'on a la chance d'échapper à des situations aussi paroxystiques dans sa propre vie ou parce qu'on comprend d'une manière générale et non personnelle le caractère inéluctable du malheur, ou encore, selon une interprétation plus proche de la métaphore médicale, parce que donner libre cours à ces émotions permet d'évacuer un peu de cette angoisse qui accompagne nécessairement la lucidité sur notre condition. On a souvent mentionné aussi le rôle social de la tragédie dans la cité grecque, en particulier sa relation avec la démocratie et sa coïncidence avec l'apogée d'Athènes – mais de tout cela Aristote lui-même ne dit rien.

Enfin, il nous semble étonnant qu'aucun développement ne soit consacré à l'imagination créatrice, concept qui se trouve au cœur des théories artistiques contemporaines. Si Aristote donne de nombreux conseils de composition, concernant aussi bien le déroulement de l'histoire que le style du discours[239], jamais il ne précise quelle faculté est mise en œuvre ni quelles sont les conditions nécessaires à son exercice. Ce n'est pas davantage le cas dans le traité *De l'âme,* où l'étude de l'imagination (*phantasia*) ne comprend aucune mention de son rôle artistique. A peine mentionne-t-il que le poète est meilleur s'il sait bien se mettre la scène sous les yeux, et s'il est capable d'éprouver lui-même les émotions qu'il décrit[240]. La raison en est probablement que le rôle que nous attribuons à l'imagination créatrice nécessite l'intervention de la plupart des facultés telles qu'elles sont distinguées par Aristote : la sensation, qui apporte l'expérience des situations ; l'imagination, qui permet d'associer les diverses données sensibles même quand elles ne sont pas présentes ; l'intelligence qui réalise la saisie des concepts ; le raisonnement qui permet d'enchaîner logiquement les actions ; enfin, la maîtrise de ce langage particulier, qui résulte à la fois d'un don naturel et d'un apprentissage. Les arts plastiques exigeraient sans doute moins de facultés cognitives mais une habileté manuelle qui n'est pas nécessaire pour la poésie. Il n'y a donc pas, pour Aristote, de faculté artistique en général, mais le poète narratif, en tout cas, doit exceller dans à peu près toutes les facultés humaines.

---

238 *Poétique* 14, 1453 b 1-15.

239 A ce propos, voir aux chapitres 21-22 les recommandations pour l'utilisation des noms inhabituels, des néologismes et surtout des métaphores. Le passage 1457 b 6-33 constitue l'exposé le plus complet du corpus sur les quatre sortes de métaphores.

240 *Poétique* 17, 1455 a 23-35.

b. L'art rhétorique

La conception aristotélicienne de la rhétorique constitue une certaine synthèse entre l'extrême moralisation à laquelle la soumet Platon et l'amoralité totale qui domine la pratique de son époque. Aristote la présente comme une discipline utile et nécessaire, car il faut pouvoir persuader des auditeurs dans les trois domaines où s'applique la rhétorique, à savoir le domaine politique délibératif (*dèmègorikon* ou *sumboulètikon*), le domaine judiciaire (*dikanikon*) et le domaine exhortatif (*epideiktikon*)[241]. Cependant, elle est une pratique ambivalente, qui peut être mise au service de la justice ou de l'injustice, et dont la valeur dépend de l'intention du rhéteur de servir la vérité ou de défendre n'importe quel intérêt. En outre, dans le cadre d'une démocratie, elle ne doit pas être réservée à des professionnels car tous les citoyens seront à un moment ou l'autre obligés de défendre ou de contester une thèse. Or, précisément, elle est en principe à la portée de tous car elle ne demande pas de connaissance particulière mais seulement la capacité dialectique de construire et de reconnaître des raisonnements valides, formés à partir d'opinions généralement reconnues, les *endoxa*. La rhétorique partage donc avec la discussion dialectique le type de connaissance et les prémisses, mais s'en distingue, d'une part, par le choix du discours long au lieu de l'échange de questions et réponses, et surtout par son enjeu, qui n'est pas une simple victoire privée mais qui influence le cours de la vie publique. C'est pourquoi, Aristote l'élève au statut de productrice d'une certaine vérité, non pas scientifique mais pratique, et qui varie selon les domaines : dans les tribunaux, la vérité est la reconstitution des faits tels qu'ils se sont réellement passés[242] ; dans le conseil politique, elle est l'évaluation la plus probable des faits futurs ; dans l'éloge ou le blâme, elle consiste en l'adéquation des actes jugés par rapport aux valeurs morales généralement admises. Chacun des trois genres repose donc sur des connaissances extérieures à la rhétorique proprement dite : la délibérative, sur les savoirs politiques[243] ; l'épidictique, sur la connaissance des valeurs morales[244] ; la judiciaire, sur la connaissance des causes des actes injustes : causes extérieures ou involontaires comme le hasard, la nature ou la contrainte, causes internes ou volontaires comme les habitudes, les désirs ou la réflexion[245] ; et en outre, sur la connaissance des degrés de gravité des délits

---

241 I 1, 1354 b 16–1355 a 3 ; I 3, 1358 a 36–1359 a 5.

242 Pour ce faire, l'orateur dispose, d'une part, des preuves non techniques telles que les témoignages et les aveux, d'autre part, des preuves techniques, c'est-à-dire produites par le discours, qui sont : la confiance qu'il inspire lui-même aux juges, les dispositions de ceux-ci, et enfin les démonstrations, parmi lesquelles on distingue les exemples et les déductions ou enthymèmes. Cf. chapitres I, 2 et II, 15.

243 Détaillés en I 4, 1359 b 2-23.

244 Cf. chapitre I, 9.

245 Cf. chapitres I, 10-12.

et sur la capacité d'interpréter la loi[246]. Dans tous les cas, il faut aussi pouvoir s'appuyer sur les opinions reconnues par tous, ou par la plupart des gens, ou par les personnes les plus sages, concernant les biens humains[247]. On comprend ainsi pourquoi une telle place est accordée à l'exposé de questions éthiques, en particulier les « passions » et les caractères, d'une manière cependant beaucoup moins rigoureuse que dans les *Éthiques*, puisqu'il s'agit d'un renvoi à cette connaissance et non de l'œuvre propre de la rhétorique.

En ce qui concerne les passions, l'orateur doit les connaître aussi et surtout pour les susciter chez ses auditeurs – et ce, même si Aristote insiste sur le fait que l'appel au sentiment des juges doit rester secondaire, contrairement à la pratique qui s'est généralisée[248]. Cette nécessité lui donne l'occasion de passer en revue chacune des passions ou émotions, ainsi que ce qui la provoque : colère et calme, amitié et haine, crainte et assurance, honte et impudence, serviabilité et son contraire, pitié, indignation, envie, émulation et mépris[249]. L'étude consiste surtout à énumérer une multitude d'exemples et de situations anecdotiques, relevant essentiellement de l'opinion commune. En outre, puisqu'il faut également adapter le discours à l'âge moyen de l'auditoire et à son origine sociale, Aristote se livre, avec un sens de l'observation remarquable, à une description des passions propres aux jeunes, aux vieux et aux hommes matures, et ensuite à celle des traits de caractère liés à la condition des nobles, des riches et des puissants[250].

Quant aux procédés persuasifs propres à la rhétorique, ce sont : 1/ la démonstration du possible ou de l'impossible ; 2/ l'amplification ou la minorisation ; 3/ la composition des enthymèmes et des exemples[251]. Ces derniers peuvent être soit historiques soit inventés, et dans ce cas ce sont surtout les paraboles et les fables ; leur force de persuasion dépend de la manière dont on montre la similitude entre la situation à traiter et la situation connue par l'exemple. À propos des enthymèmes, Aristote en indique les éléments (*stoicheia*) ou « lieux » (*topoi*), c'est-à-dire les procédés par lesquels on peut déduire et tirer des conséquences à partir d'une prémisse généralement admise. Il fournit de très nombreux exemples tirés de divers orateurs ou poètes, et renvoie plusieurs fois aux *Topiques*, lorsque les règles de l'argumentation dialectique sont directement applicables à la rhétorique. De la même manière qu'en dialectique, il faudra donc aussi pouvoir réfuter un enthymème apparent ou paralogisme, en lui opposant soit un autre enthymème soit une instance (*enstasis*), c'est-à-dire un obstacle à la conclusion, le

246 Cf. chapitres I, 13-14.

247 Cf. chapitres I, 6-8.

248 Cf. I, 1.

249 Cf. chapitres II, 1-11.

250 Cf. chapitres II, 12-17.

251 Cf. chapitres II, 18-25.

plus facile étant de trouver un contre-exemple. À cette occasion se manifeste la fragilité de la démonstration rhétorique, fondée sur des prémisses endoxales et non sur des vérités éternelles et nécessaires. Nous sommes, faut-il le rappeler, dans le domaine contingent des actions humaines.

De même qu'il désapprouve l'attention exclusive accordée à l'appel aux sentiments, de même Aristote regrette que le jeu oratoire soit devenu plus important que le contenu du discours, décadence qu'il attribue à la médiocrité du débat politique et à celle des auditeurs en général. Cependant, puisque cet aspect est désormais indispensable pour qui veut persuader, il se propose d'exposer pour la première fois l'art de la déclamation elle-même, appelée en grec *hupokrisis*, du même terme qui désigne au théâtre l'expression donnée au texte par les acteurs[252]. Pour l'orateur, il s'agit essentiellement de jouer de la force, du ton et du rythme de la voix. En outre, le style lui-même doit refléter les émotions qu'on veut susciter vis-à-vis des faits relatés, ainsi que le caractère de la personne dont on rapporte les propos ; le style sera donc *pathètikos* et *èthikos*, ce dernier terme ne renvoyant à aucune intention morale ou éthique mais désignant simplement l'expression des caractères[253]. Déplorant une fois de plus un procédé qui permet de dissimuler la vérité, Aristote semble chercher à allier davantage l'efficacité à l'expression du vrai, lorsqu'il recommande la clarté comme la toute première qualité du style. C'est pourquoi, bon nombre de ses recommandations stylistiques sont au service de celle-ci : éviter les amphibologies, les syntaxes embrouillées, l'usage excessif de mots obscurcissant le sens tels que les archaïsmes, les termes composés, les épithètes multiples, les métaphores trop difficiles à décoder. Par rapport à la *Poétique*, à laquelle Aristote fait plusieurs fois allusion, la description du bon usage de la métaphore, ainsi que des images, est considérablement enrichie. Le reste du livre expose les éléments désormais classiques de la rhétorique : les parties du discours, la période, c'est-à-dire la phrase la mieux achevée et la plus équilibrée, ou encore certains procédés tels que les questions adressées aux auditeurs ou les traits d'esprit et l'ironie.

BIBLIOGRAPHIE PAR CHAPITRES

Concernant les éditions et les traductions des œuvres d'Aristote, la présente bibliographie privilégie les ouvrages les plus récents en français ou, à défaut, en anglais. La première édition complète du texte grec est celle d'E. Bekker, *Aristotelis Opera* (Berlin, Reimer, 1831, 2e édition par Olof Gigon, Berlin, De Gruyter, 1960) ; elle comprend cinq volumes dont les deux premiers contiennent le corpus aristotélicien, les deux suivants des extraits de commentaires grecs et le cinquième l'*Index aristotelicus* de Bonitz. La collection « Scriptorum classicorum » d'Oxford (Clarendon Press) présente également

[252] *Rhétorique*, III, 1.

[253] Cf. chapitre III, 7.

l'ensemble des traités, et fait partie des références les plus utilisées. Une traduction anglaise complète a été coordonnée par J. Barnes à partir de traductions plus anciennes (*The Complete Works of Aristotle.* The revised Oxford Translation, Princeton, 1984). La Collection des Universités de France (Les Belles Lettres) présente le grand avantage d'être bilingue grec-français et d'inclure une importante information sur les manuscrits ; en revanche, elle ne possède pas l'ensemble des œuvres. Enfin, la traduction française de la plupart des traités par J. Tricot aux éditions Vrin n'est indiquée ici que quand elle est la seule disponible, dans la mesure où les plus récentes sont souvent plus précises et munies de meilleures notes.

Les études sur Aristote étant innombrables, ne sont mentionnées ici que celles qui me semblent les plus éclairantes et celles qui ont le plus influencé l'interprétation, à l'exception des analyses de détails trop pointues et des ouvrages, certes connus, mais dont les positions ont été réfutées et abandonnées.

Vie et œuvre d'Aristote

E. Berti, *Aristotele : dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam, 1977.

R. Bodéüs, *Aristote*, Paris, Vrin, 2002.

M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Paris, Seuil, 2002.

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957.

R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Aristote de Stagire.* Vol. 1, Paris, 1989, p. 413-443.

P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.

P. Moraux et J. Wiesner (éd.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Akten des 9 Symposium aristotelicum* (Berlin 7-16 sept. 81), Berlin-New York, 1983.

P.-M. Morel, *Aristote.Une philosophie de l'activité.* Paris, GF Flammarion, 2003.

C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola,* Bologna, Il Mulino, 1991.

Théorie du langage et de la science

Catégories. Présentation, traduction du grec et commentaire par Fr. Ildefonse et J. Lallot, Paris, Seuil, 2002.

Catégories. Texte établi et traduit par R. Bodéüs, Paris, Les Belles Lettres, 2001.

Catégories et *De l'interprétation.* Présentations et traductions par M. Crubellier, C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2007.

Aristotle's Categories and De Interpretatione. Translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1963.

Premiers Analytiques. Traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1936.

Seconds Analytiques. Introduction, traduction et notes par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2005.

Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1949.

Topiques. Texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, tome I (livres I-IV), 1967 ; tome II (livres V-VIII), 2007.

Réfutations sophistiques. Introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion, Paris, Vrin, 1995.

P. Aubenque, « Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance », *Ontologie et dialogue*. Hommage à P. Aubenque (dir. N.-L. Cordero), Paris, Vrin, 2000, pp. 93-105.

E. Berti (éd.), *Aristotle on Science : The* Posterior Analytics, *Proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum*, Padova, 1981.

R. Bolton, « Definition and scientific method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals* » (Gotthelf & Lennox, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 120-166).

J. Brunschwig, « Dialectique et philosophie chez Aristote, à nouveau », *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*, N.L. Cordero (dir.), Paris, Vrin, 2000, p. 107-130.

B. Cassin, *Aristote et le logos, contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, P.U.F., 1997.

L. Couloubaritsis, « Dialectique et philosophie chez Aristote », *Philosophia* 8-9, 1978-79, pp. 229-255.

M. Frede, « Categories in Aristotle », *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, pp. 29-48.

G. G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier Montaigne, 1976.

S. Mansion (éd.), *Aristote et les problèmes de méthode. Actes du 2e Symposium aristotelicum* (Louvain, 1960), Louvain, Presses Universitaires, 1961.

D. Morrison, « Le statut catégoriel des différences dans l'*Organon* », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, II, 1993, pp. 147-78.

G.E.L. Owen (éd.), *Aristotle on Dialectic. The* Topics. *Proceedings of the Symposium Aristotelicum,* Oxford, 1968.

Sciences théoriques

Physique

Traité du ciel. Traduction par C. Dalimier et P. Pellegrin, présentation par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004 (texte grec reproduit sans apparat critique).

Du ciel. Texte établi et traduit par P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

De la génération et la corruption. Introduction, traduction et notes par M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

Météorologiques. Livres I et II. Texte établi et traduit par P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Météorologiques. Livres III et IV. Texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Physique. Texte établi et traduit par H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926-31.

La physique. Introduction, traduction et notes par A. Stevens, Paris, Vrin, 2012.

Physique. Traduction, présentation et notes par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2000.

Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955.

K. Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden-New York, Brill, 1995.

J.-P. Anton, *Aristotle's Theory of contrariety*, London, 1987.

J.-Fr. Balaudé et Fr. Wolff (éd.), *Aristote et la pensée du temps*, Nanterre, Presses de l'Université Paris X, Collection « Le temps philosophique » n°11, 2005.

R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études.* Paris, 1982.

L. Couloubaritsis, *La* Physique *d'Aristote. L'avènement de la science physique*, deuxième édition modifiée et augmentée, Bruxelles, Ousia, 1997.

F. De Gandt & P. Souffrin (éd.), *La* Physique *d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, Vrin, 1991.

A. Falcon, *Aristotle and the science of nature : unity without uniformity*, Cambridge Univ. Press, 2005.

A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne.* Louvain-Paris, 1946[2].

P.-M. Morel (éd.), *Aristote et la notion de nature. Enjeux épistémologiques et pratiques*, Bordeaux-Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1997.

P. Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, Gauthier-Villars, 1893.

W. Wieland, *Die aristotelische Physik, Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992 (1962).

Mathématiques

Th. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949.

M. Caveing, « Aristote et les mathématiques de son temps », *Aristote aujourd'hui.* Ed. M. A. Sinacoeur, Paris, 1988.

M. Crubellier, "La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première", *Revue Internationale de Philosophie*, 1997/3, 201, pp. 307-331.

A. Graeser (éd.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Akten des X. Symposium Aristotelicum (Sigriswil, 6.-12. September 1984), Bern und Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1987.

Biologie

Histoire des animaux. Texte établi et traduit par P. Louis, 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964-69.

Histoire des animaux. Traduction, présentation et notes par J. Bertier, Paris, Gallimard, 1994.

Génération des animaux. Texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

Mouvement des animaux et *Locomotion des animaux*. Traduction et présentation par P.-M. Morel, Paris, GF-Flammarion, 2013.

Aristotle's De Motu Animalium. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays by M.C. Nussbaum, Princeton Univ. Press, 1978 (1985[2]).

Parties des animaux. Traduction et présentation par P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2011.

A. Gotthelf & J. G. Lennox (éd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987.

D. Devereux & P. Pellegrin (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote. Actes du séminaire CNRS-NSF* (Oleron 1987), Paris, 1990.

J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliciennes*. Paris, Vrin, 2004.

J. G. Lennox, *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the Origins of Life Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, Belles Lettres, 1982.

« De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95 (1990/2), pp. 197-219.

A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Hildesheim, G. Olms, 1975.

Psychologie

De l'âme. Traduit du grec par P. Thillet, Paris, Gallimard Folio, 2005.

De l'âme. Traduction, présentation et notes par R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.

De l'âme. Texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

Petits traités d'histoire naturelle. Traduction, présentation et notes par P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

Petits traités d'histoire naturelle. Texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

C. Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 327-363.

J.-L. Labarrière, « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronesis*, 29/1, 1984, p. 17-49.

« *Phantasia, phantasma* et *phainetai* dans le Traité *Des rêves* », *Revue de philosophie ancienne*, XX, n°1, 2002, p. 89-107.

R. Lefèbvre, « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de *phantasia* par " représentation "? », *Revue Philosophique de Louvain*, 89, 1991, p. 587-616.

Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, 1955.

G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen (éd.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum*, Cambridge Univ. Press, 1978.

M. Nussbaum & A. Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's* De Anima, Oxford, 1992.

F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain-Paris, Vrin, 1948.

G. Romeyer Dherbey (éd.), *Corps et âme. Sur le* De Anima *d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996.

R. Sorabji, « Intentionality and Physiological Processes : Aristotle's Theory of Sense-Perception », *Essays on Aristotle's* De Anima, ed. M. Nussbaum & A. Rorty, Oxford, 1992, p. 195-225.

A. Stevens, « Unité et vérité de la *phantasia* chez Aristote », *Philosophie antique*, nov. 2006, p. 181-199.

« L'apparition de la conscience dans le *De Anima* et d'autres œuvres d'Aristote », *Ancient perspectives on Aristotle's* De Anima, éd. G. Van Riel & P. Destrée, Leuven University Press, 2009, p. 35-48.

« Comment la pensée dépend-elle de l'imagination ? », *La psychologie d'Aristote*, Cristina Rossitto (dir.), Ousia / Vrin, « Études aristotéliciennes », 2012.

Philosophie première et ontologie

Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 2 vol., 1953[2] (1924).

Métaphysique. Traduction et notes par A. Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008.

Métaphysique. Introduction, traduction et notes par A. Stevens (Gallimard, La Pléiade), à paraître.

Éditions et traductions partielles :

Aristote, *Métaphysique Gamma.* I : Texte établi, traduit et annoté par M. Hecquet. II : Études réunies par A. Stevens. Louvain, Peeters, 2009.

B. Cassin et M. Narcy, *La décision du sens. Le livre « Gamma » de la « Métaphysique » d'Aristote.* Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris, Vrin, 1989.

J. Annas, *Aristotle's Metaphysics, Books Mu and Nu*, Oxford, Clarendon Aristotle Series, 1976.

D. Bostock, *Aristotle, Metaphysics, Books Z and H*. Translated with a commentary, Oxford, 1994.

M. Frede & G. Patzig, *Aristoteles : Metaphysik Z,* 2 vol. Munich, 1988.

C. Kirwan, *Aristotle, Metaphysics, Books Γ, Δ and E*. Translated wih notes, Oxford, 1993.

A. Madigan, *Aristotle, Metaphysics B and K 1-2*. Translated with a commentary, Oxford, CAS, 1999.

S. Makin, *Aristotle, Metaphysics Θ*. Translated with an introduction and commentary, Oxford, CAS, 2006.

Bibliographie :

R. Radice & R. Davies, *Aristotle's* Metaphysics. *Annotated bibliography of the twentieth-Century Literature*. Vol. 1 : jusqu'à 1996, Leiden, Brill, 1997.

P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1972[2] (1962).

« Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être », *Les Etudes Philosophiques*, 1978, 1, pp. 3-12.

« Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique* », *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Akten des 9 Symposium aristotelicum* (Berlin 7-16 sept. 81), ed. P. MORAUX et J. WIESNER, Berlin-New York, 1983, pp. 318-44.

Etudes sur la Métaphysique *d'Aristote, Actes du VIe symposium aristotelicum* (Cerisy, 1972), Paris, Vrin, 1979

E. Berti, *Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote*. Louvain-la-Neuve, Peeters, 2008.

R. Brague & J.-Fr. Courtine (éd.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à P. Aubenque*, Paris, PUF, 1990.

R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Montréal-Paris, Bellarmin-Belles Lettres, 1992.

B. Botter, *Dio e divino in Aristotele*, Academia Verlag, 2005.

S. Broadie, " Que fait le premier moteur d'Aristote ? ", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, II, 1993, p. 375-411.

M. Burnyeat, *A Map of* Metaphysics *Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications, 2001.

D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford Univ. Press, 2000.

A. Code, « Aristotle's *Metaphysics* as a science of principles », *Revue Internationale de Philosophie*, 1997/3, n°201, pp. 357-378.

N.L. Cordero (éd.), *Ontologie et dialogue. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, Vrin, 2000.

L. Couloubaritsis, « L'Être et l'Un chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 1, 1983, pp. 49-98 et 2, 1983, pp. 143-195.

J.-Fr. Courtine, « Essence, substance, subsistance, existence », *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (dir. B. Cassin), Paris, Le Robert – Seuil, 2004, pp. 400-414.

T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988.

R. Lefèbvre, « L'image onto-théologique de la *Métaphysique* d'Aristote », *Revue de philosophie ancienne*, 2, 1990, pp. 123-172.

W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padova, Antenore, 1975.

A. Mansion, « Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, tome 56, mai 1958, pp. 165-221.

S. Mansion, *Études aristotéliciennes. Recueil d'articles.* Ed. J. Follon, Louvain-la-Neuve, 1984.

G.E.L. Owen, « Aristotle on the Snares of Ontology », *New Essays on Plato and Aristotle*, ed. R. Bambrough, London-New York, 1965, pp. 69-95.

P. Rodrigo, Aristote, l'éidétique et la phénoménologie, Grenoble, Millon, 1995.

T. Scaltsas, D. Charles & M.-L. Gill, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's* Metaphysics, Oxford, Clarendon Press, 1994.

A. Stevens*, L'ontologie d'Aristote, au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2000.

« La causalité de l'intellect dans la *Métaphysique* et le traité *De l'âme* », *La causalité chez Aristote*, ed. L. Couloubaritsis et S. Delcomminette, Paris-Bruxelles, Vrin-Ousia, 2012.

M. Wedin, *Aristotle's Theory of Substance,* Oxford, 2000.

M. Zingano, « L'homonymie de l'être et le projet métaphysique d'Aristote », *Revue internationale de philosophie*, 1997/3, n° 201, pp. 333-356.

Sciences pratiques

Éthique à Eudème. Traduction et notes par V. Décarie, Paris, Vrin, 1978.

Éthique à Eudème. Bilingue ; Présentation et traduction par C. Dalimier, Paris, GF-Flammarion, 2013.

Éthique à Nicomaque. Traduction, introduction et notes par R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.

Nicomachean Ethics. Translation (with historical introduction) by Christopher Rowe ; philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford University Press, 2002.

Les politiques. Traduction, introduction et notes par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1990.

Constitution d'Athènes. Texte établi et traduit par G. Mathieu et B. Haussoullier, Paris, Les Belles Lettres, 1922 ; revu par Cl. Mossé, avec introduction et notes par Cl. Mossé, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002.

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963 (1986[3]).

P. Aubenque & A. Tordesillas (éd.), *Aristote politique. Études sur la* Politique *d'Aristote*, Paris, PUF, 1993.

R. Bodéüs, *Le Philosophe et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, 1999[2] [1992].

F. Miller, *Nature, justice and rights in Aristotle's* Politics, Oxford, Clarendon Press, 1995.

P. Rodrigo, *Aristote et les choses humaines*, Paris, 1998.

G. Romeyer Dherbey (dir.) & G. Aubry (éd.), *L'excellence de la vie. Sur « L'Éthique à Nicomaque » et « l'Éthique à Eudème » d'Aristote.* Paris, Vrin, 2002.

S. Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, 1995.

Fr. Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991.

Sciences poïétiques

La poétique. Texte, traduction et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980.

Poétique. Texte établi et traduit par J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1932 (2002[4]).

Rhétorique. Texte établi et traduit par M. Dufour (avec A. Wartelle pour le livre III), 3 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1932-73.

D.J. Furley and A. Nehamas (éd.), *Aristotle's* Rhetoric. *Philosophical Essays*, Princeton Univ. Press, 1994.

R. Janko, *Aristotle on Comedy. Towards a Reconstruction of* Poetics *II*. London, Duckworth, 1984.

A.Oksenberg Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, 1992.

A. Oksenberg Rorty (éd.), *Essays on Aristotle's Rhetoric,* Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1996.

P. Destrée (éd.), « La *Poétique* d'Aristote : Lectures morales et politiques de la tragédie », *Les Études philosophiques*, octobre 2003.

S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis : Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton Univ. Press, 2002.

V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982.